Die geistige Welt Paul de Lagardes

Versuch einer systematischen Analyse der metaphysischen, wissenschaftlichen, historisch-politischen und pädagogischen Grundgedanken der „Deutschen Schriften"

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Hansischen Universität Hamburg

vorgelegt von

Hans Wittig

aus Bremen

Hamburg 1937

Spezialbetrieb für Dissertationsdruck von Robert Noske in Borna-Leipzig

1937

Gutachter: Professer Dr. Flitner
Mitgutachter: Professor Dr. Noack

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Februar 1937

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit enthält den Versuch einer systematischen Auslegung der geistigen Welt Lagardes, der eigentümlichen Verknüpfung vor allem der metaphysischen, historischen und pädagogischen Grundbegriffe der „Deutschen Schriften". Dieser Versuch wird den Kampfschriften Lagardes gegenüber als besonders dringlich empfunden. Diese Schriften — die einer einheitlichen geistigen Haltung entspringen — gehorchen in der Sprachführung nicht allein einem geheimen systematischen Zwang, sondern sind beherrscht von genialen Einfällen und Wendungen, die das Ganze des Geistes ihres Schöpfers hinter den Einzelthesen oft verschwinden lassen. Die Einzelthesen werden aus dem tiefen geistigen Zusammenhang der Abhandlungen Lagardes herausgelöst, werden über absonderliche Wege getrieben, erscheinen in den Werken verschiedenartigster Denker. Nichts scheint an ihren Ursprung zu erinnern. Einzelthesen können mehreren Herren dienstbar gemacht werden. Wie gleichlautend sind viele der kulturkritischen Sätze in den Arbeiten Nietzsches und Lagardes — und aus welch wesensverschiedenen geistigen Welten entspringen sie. Die Möglichkeit zu solcher Verschleierung des ursprünglichen Willens und der ursprünglichen geistigen Art einer sprachlichen Äußerung liegt in der Mehrdeutigkeit jedes lebendigen Begriffs begründet. Soll das geschichtliche Wort eindeutig ergriffen und unmißverständlich bewahrt werden, so müssen das ganze geistige Gefüge eines Menschen und darin sein einheitlich gestaltender Wille sichtbar gemacht werden, so wie sie sich entfalten aus einer bestimmten metaphysischen Grundhaltung, in bestimmter historischer Situation, gegen bestimmte geschichtliche Feinde.

Wir werden in diesem Versuch einer systematischen Auslegung der „Deutschen Schriften" die Biographie Lagardes nicht unberücksichtigt lassen, ihr aber nur selten das Wort geben. Zur Orientierung über die persönlichen Lebensschicksale Lagardes verweisen wir auf die Biographie Anna de Lagardes und auf das biographische Material, das Ludwig Schemann in seinem Buch über Lagarde gesammelt hat. Lagarde gehörte zu den wenigen bedeutenden Menschen, die im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts den Tod in der Geschichte unseres Volkes wirken sahen: „Den Nothstand unserer Tage redet kein Wort aus, redet kein

Seufzer aus, redet kein Schweigen aus ..." (401)[1]; „wir stehen vor dem Nichts. Wer meint, der Abgrund sei weniger Abgrund, weil Nebel ihn verhüllt, der mag seine Meinung haben" (150). Der Anblick des Todes vereinzelt. Lagarde erzählt einmal von langen, einsamen Wegen, über die er gewandert sei, und er fährt dann unvermittelt fort: „... was ist solche Einsamkeit des Oceans und der Alpen gegen die Einsamkeit, die jetzt mitten im Gewühle der Menge Alle umfängt ..." inmitten eines „tändelnden und sich anlügenden Geschlechts" (136). Und es zeigt — trotz der vielen dunklen, mit Feindschaft und Haß überschatteten Stunden, durch die dieses so leidenschaftliche Leben voran mußte — die gesunde geistige Größe dieses deutschen Menschen vielleicht am besten, wenn man sieht, wie er als Einzelner den Kampf gegen den Tod aufnimmt, wie er alles daran setzt, eine neue deutsche Bildung zu begründen, die mächtiger ist als der Tod, und die das Schicksal einer Zeit zu entscheiden vermöge, die „vor dem Tode steht" oder „vor der Geburt einer neuen Zeit". Aber auch dieser große politisch-pädagogische Wille, der zur wahrhaftigen Erneuerung des deutschen Volksgeistes trieb, und der die Langbehn, Hillebrand, Treitschke, Richard Wagner, Carlyle und Chamberlain begeisterte, blieb unwirksam in einer Zeit, die blind vor dem „hellen Tod" stand. Lagarde, der wußte, „daß den Grund des Verfalls kennen Etwas ist, daß aber Alles darauf ankommt, die Quelle zu verstopfen, aus welcher so bitteres Wasser sprudelt ...", tat ein Letztes, wollte die wenigen Einsichtigen zu gemeinsamem Kampf zusammenführen. Aber am Totenfeste 1885 weiß er bereits um das Scheitern auch dieses letzten Planes (454):

„Ich hab's gesagt, und abermals gesagt:
auch hörten rings die Männer in die Runde.
Die Einen riefen Ja, doch mit dem Munde,
die Andern haben nie ein Nein gewagt,

Die Guten faul, die Besten ganz verzagt,
und keine Hand bot sich zum heil'gen Bunde.
O großer Gott, wie ferne ist die Stunde,
in der des neuen Lebens Sonne tagt." —

In der Gegenwart ist vor allem von christlich-theologischer Seite über Lagarde gearbeitet worden. Aus der größeren Zahl von Schriften seien vor allem erwähnt der Aufsatz von Karl Fischer über „Das Paulus- und Lutherbild Lagardes" in „Zwischen den Zeiten", München 1933,

[1]) Zitiert wird im folgenden die „Gesamtausgabe letzter Hand", 5. Aufl., Göttingen 1920.

und die größere Abhandlung von Lothar Schmid über „Paul de Lagardes Kritik an Kirche, Theologie und Christentum" in den „Tübinger Studien zur systematischen Theologie" 1935. In diesen Arbeiten, die Lagardes Haltung zur christlichen Welt in Deutschland untersuchen, kritisieren oder nur darstellen, scheint uns weder die innere Triebkraft der Lagardeschen „historischen Kritik des Christenthums" und ihr Ursprung erhellt noch die innere Verbindung aufgewiesen, die zwischen dem metaphysischen Wissen Lagardes, seiner historisch-politischen Begriffsbildung und seinen national-pädagogischen Gedanken besteht[1]). Wir wollen versuchen, die große Linie des Lagardeschen Denkens aufzuzeigen, die ursprünglich in seiner metaphysischen Erfahrung wurzelt und ohne inneren Bruch zu den großen Begriffen der „Freiheit", der „Idee", der „Gesetze" des Geistes, und der „Volkheit" emporsteigt, und die in der Pädagogik Lagardes ihre letzte finale Straffung und Wendung ins Nationalpolitische erhält. Im Bereich des Lebens dieser Begriffe ist auch das tiefste metaphysische Bewußtsein Lagardes anzutreffen: „Frömmigkeit ist, wie für den einzelnen Menschen so auch für ein Volk, das Bewußtsein zu gedeihen, in Sturm und Wind wie in Sonnenschein und mildem Thau, und durch dies Alles auszureifen zur Vollkommenheit, zu dem Ziele, das Gott der Nation und den Einzelnen gesteckt: Frömmigkeit ist das Bewußtsein höchster Gesundheit" (269).

---

[1]) Lagarde hat gegen die paulinische Lehre von der Gnadenwahl Gottes den Begriff der metaphysischen „Freiheit" des Menschen behauptet. Er entfaltet eine „evangelische" Lebensdeutung, einen ethischen Idealismus, den er unmittelbar mit historisch-politischen und pädagogischen Fragen verbindet — und der deshalb auf Gegenwärtige besonders anziehend gewirkt hat. Aber Lagarde vereinigt wie andere Theologen der Zeit in einer durch Kierkegaard und Nietzsche noch nicht geschärften Fragehaltung diesen ethischen Idealismus mit dem Willen zu einer neuen Kirche. Gerade diese Vereinigung wird den Gegenwärtigen fragwürdig werden müssen, wenn sie kritisch und nicht analytisch an die „Deutschen Schriften" herantreten. Über Lagardes Haltung zur Kirche vergleiche die Schrift von Lothar Schmid: „Paul de Lagardes Kritik an Kirche, Theologie und Christentum", Stuttgart 1935.

*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548104_0032

Inhalt.

Seite

I. Lagardes Geschichtsansicht und Kulturkritik 1
1. Lagardes Deutung der Geschichte des deutschen Volksgeistes . . 1
2. Lagardes Kritik der Volksbildung im Zeitalter Bismarcks . . . 5

II. Die „historische Kritik des Christentums" 10
1. Protestantismus und Christentum 11
2. Kritik des Neukatholizismus 12
a) Neukatholizismus und Protestantismus 13
b) „Katholicität" und „Nationalität" 13
c) Neukatholizismus und historisches Bewußtsein der Humanisten 14
d) Neukatholizismus und Naturwissenschaften 15
3. Kritik der „christlichen Grundanschauung" 17
a) „Historische Kritik" der neutestamentlichen Sammlung . . . 17
b) „Historische Kritik" des Begriffs „Christ" 18
c) Die Möglichkeit zu der geschichtlichen Wirkung der „christlichen" Lehre 20
d) Der Widerspruch zwischen „christlicher" und „evangelischer" Lebensansicht 21
e) Die Pauluskritik, die Kategorien dieser Kritik und die typische Entkräftung dieser Kategorien im Christentum 22
f) Die Unangreifbarkeit der christlich-paulinischen Glaubenskonstruktion und die dialektische Form der „historischen Kritik" Lagardes 23
g) Der Kampf gegen die paulinische Glaubenskonstruktion . . . 26

III. Der Entwurf der Existenzmetaphysik 28
1. Die Kategorien „Freiheit" und „Sünde" 29
2. Die Kategorien „Gottesdienst", „Kind Gottes", „Tod", „Pflicht" und „Sünde" 32
3. Der Begriff des „Planes" und des „Gesetzes" 35
4. „Dogmatik", „nationale Religion" und „Nationalität" 39
5. Anmerkung. Die Form der Wissenschaft Lagardes 44

IV. Bauwille und Gedankenbildung bei Lagarde 49
Die christlich-protestantische Lehre vom Geist und ihr Gegensatz zu Lagardes ethisch-idealistischen Gesetzen der Lebensgestaltung . . . 51

Seite

V. Die historisch-politische Begriffsbildung Lagardes 55

1. Die Kritik des protestantischen Staates in den „Deutschen Schriften" 55
2. Lagardes Kritik der Hegelischen Staatslehre 59
3. Die „Freiheit der Einzelseele" und die „Nationalität der Deutschen" 62
4. Die „Nation" als Einheit einer „politischen" — „deutschen" Existenz 66
5. Idee und Souveränität 69
6. Drei Staatsbegriffe Lagardes 71
7. Lagardes Kritik der überlieferten Grundbegriffe der neueren Geschichte 74

VI. Die pädagogischen Gedanken Lagardes 75

1. Der nationalpädagogische Wille der „Deutschen Schriften" . . 75
2. Die Kritik des liberalen und reaktionären Geistes in der Volksbildung des Bismarckreiches 78
3. Die bildende Macht des Geistes in der Lebensgemeinschaft . . . 81
4. Zwiefache Kritik an der Bildungsarbeit im Bismarckreich . . . 88
5. Die bildende Macht des „Ideals" 91

I. Lagardes Geschichtsansicht und Kulturkritik.

1. Lagardes Deutung der Geschichte des deutschen Volksgeistes.

Lagarde hat wiederholt von einem „Satyrdrama" in der Geschichte unseres Volkes gesprochen: Fremde Geschichtsmächte, vor allem die „christliche Kirche" und die „römische Ansicht vom Staate" haben die deutsche Geschichte an den Wurzeln ihrer Kraft verletzt, haben die „germanischen" und „evangelischen" Gesetze und Lebensformen verlieren lassen. Zweimal ist dieses in seinem innersten „deutschen Wesen" gestörte, damit seiner eigentlichen Macht beraubte Leben in die „bitterste Todesnoth" geraten: „durch den Dreißigjährigen Krieg und durch Napoleon den Ersten" (338). In beiden Fällen stand das Volk zwischen Not und Tod, ohne eine radikale geschichtliche Formkraft zu entwickeln. „Flickwerk folgte auf 1648, Flickwerk auf 1806." Selbst vor den Augen des Todes — die immer in eine gründliche Besinnung zwingen — fand man nicht den Weg, sich aus der Herrschaft der fremden Geschichtsmächte zu befreien.

Die „römische Ansicht vom Staate wurde in Deutschland von denen in Umlauf gebracht, die ein Interesse daran hatten, deutsches Recht zum Vortheile ihrer eigenen großen und kleinen Person zu brechen. Die Stauffer Könige, der Rothbart an ihrer Spitze, waren dem Geschäfte Allen voran, und hochwürdigste Bischöfe, Väter in Gott, welche Territorialherren werden wollten, Adlige, denen es nach Fürstenhüten lüstete, machten mit, weil es Geld brachte mitzumachen. Die Bauern, vielfach nicht mehr auf freiem Eigen sitzend, verstanden, führerlos, ihre Sensen und Sachse leider nicht zu gebrauchen" (354). Seit den Anfängen des Absolutismus wird „deutsches Recht" dem „römischen" untergeordnet oder völlig vernichtet. Das Entscheidende für Lagardes Geschichtsansicht ist, daß der Protestantismus gedeutet wird als eine Macht, die die Überfremdung des deutschen Volksgeistes durch die römische Staatsauffassung gewaltig stärkt. Der lutherische Protestantismus erscheint für Lagarde „im letzten Akte ... des Satyrdramas" (356). „Die wilden Wasser der Reformation" brachen herein „und schwemmten die letzten Reste deutschen Rechtes hinweg". Die „christlich"-protestantische Obrigkeitslehre war den undeutschen absoluten Herren in vielfacher Hinsicht günstig:

„Volk" und „Glaube" dieses Volkes wurden von der „weltlichen Gewalt" abgetrennt. „Hinter dem Vorhange heiliger Liebe zum Evangelium wurde die Staatsomnipotenz als Schaffot für Freiheit und Ehre aufgeschlagen, und die Zimmerer des häßlichen Baues wußten, wie sie sich für ihre Arbeit bezahlt machten" (354). Lagarde sieht, daß bei „weitaus der größten Zahl derer, die von den Zeiten der Stauffer Kaiser an bis zum Reichsdeputationshauptschluß auf Fürsten-, Grafen- und Herrenbänken der deutschen Reichstage gesessen haben, der Begriff Deutschland" nie zur „Geltung gekommen ist". „Die Tage der Französischen Revolution und was auf sie bis zum Wiener Kongresse gefolgt ist, was zeigen sie als eine Fluth von Egoismus und Gemeinheit, als bei fast allen Betheiligten die vollständige Abwesenheit jedes fürstlichen Gefühls, als einen Schacher mit Seelen, wie er in Rußland Leibeigenen gegenüber sündlich, in Deutschland auf die Landsleute so vieler großer Männer und die Brüder und Söhne der Kämpfer von 1813, 1814 und 1815 auf die Nachkommen so viele Jahrhunderte lang gemißbrauchter und gemißhandelter Geschlechter angewandt eine Ehrlosigkeit war?" (19).

Was Lagarde in diesen Sätzen als die „römische Ansicht vom Staate" bekämpft, ist der „Leib ohne Geist", ist der „Staat" ohne Volk und geschichtliche Idee, dessen einziger Leitgedanke die „Souveränität" ist. Sieht man nun auf die große geschichtliche Leistung vor allem eines dieser absoluten Staaten, Preußens, so führt dieser Hinweis auf die Leistungsfähigkeit des absoluten Staates nicht in einen Widerspruch zu der Kritik Lagardes. Vielmehr deutet Lagarde selbst die Geschichte des preußischen Staates so, wie Ranke sie in seiner genialen Frühschrift von 1833 „Die großen Mächte" mit großartig einfacher Linienführung skizziert hat. Lagarde weiß, Brandenburg-Preußen, „ein Produkt der Noth", wuchs nur unter der Herrschaft einer geschichtlichen „Aufgabe", einer „Idee". Das „Existenzprincip Preußens" (7) war „die Rettung des in dem zum Unstaate gewordenen Deutschland zu Rettenden". Preußen war bis zum Wiener Kongreß mit seiner „Aufgabe" ein „Wanderer, der drei Viertel des Weges aufwärts zurückgelegt hat, und im Gebiete des Knieholzes nicht stehen bleiben darf, sondern zum Gipfel zu steigen hat". Diese Bindung des „Staates" an eine „Idee", eine geschichtliche „Aufgabe", läßt den Preußenstaat in den Augen Lagardes bereits als ein eigentümlich „deutsches" Gebilde erscheinen. Unter der Herrschaft und Zucht seiner „Idee" entfaltete sich Preußen zu „einer von der Reformation völlig unabhängigen, vor ihr schon arbeitenden und nach ihr in ihrem energischsten Träger herzlich wenig protestantischen Macht" (50). Als ein seiner geschichtlichen Idee verpflichteter „Staat" erkämpfte Preußen seinen Platz im europäischen System der „großen Mächte" (Ranke).

Lagarde hat dann mehrfach darauf hingewiesen, daß Preußen auf dem Wiener Kongreß sein „Existenzprincip" verlor, daß es „sein 1813 den blutenden Kämpfern gegebenes Wort nicht einlöste" (355). Die aus der Epoche des Absolutismus stammende Grenze des Preußenstaates war doch, daß er nur durch die Person der Staatsführer einer Idee verpflichtet wurde; das „wirkliche Volk" blieb noch ein Volk der „Unterthanen", wurde von der gestaltenden, fordernden Macht der Idee nicht unmittelbar ergriffen. So war es möglich, daß mit dem Wechsel der Herrscher oder gar nur der Überezugungen eines Herrschers die „Idee" der „großen Macht" gefährdet oder aus den Augen verloren werden konnte. Lagarde zeigt vor allem in seinen Urteilen zur 48er Revolution — übrigens wieder völlig mit jener Frühschrift Rankes dem Geiste nach übereinstimmend —, daß es seit dem Ende des Kongresses von Wien der preußischen Politik mißlang, Volk, Idee und Staat als Lebenseinheit zu gestalten. Die „Patrioten", die im Kampf gegen die französischen Revolutionsheere zuletzt siegreich blieben, wurden auf dem Kongreß besiegt. Die Politik Preußens schritt zur Staatsauffassung des Absolutismus zurück; Ranke meint, sie verfehlte in dieser geschichtlichen Situation „die Forderungen des Weltgeschicks", die auf dem Wege der Stein, Fichte erfüllt werden mußten. Und Lagarde — der mit Ranke weiß, daß „der Staat" und „der deutsche Genius" „Dinge sind, die auf das genaueste zusammengehören", daß „die wahre Politik ... nur von einem großen nationalen Dasein getragen werden" kann — sieht, wie Volk und Staat, als ihre innere Einheit wieder unerreicht bleibt, sich gegeneinander wenden: Der Wille zur Volkssouveränität gerät immer tiefer unter die Herrschaft des liberalen, westlichen Europa; er wird nach Jahrzehnten undeutsch und bleibt ohne die wirkliche Erfahrung des Politischen. Die Staatsautorität bewahrt sich über 1848 hinaus bis 1890 das echte politische Verständnis des „Staates"; sie bleibt aber ohne wahre innere Verbindung zu Volk und Idee.

Lagarde nimmt wie Ranke seine historisch-politische Kampfstellung zwischen den politischen Gegnern ein. Er sieht, wie an dem falschen Gegensatz von Volk und Staat die Geschichte des Jahrhunderts erkrankt, wie eine Krankheit zum Tode die Geschichte unseres Volkes vernichtet. 1853 kritisiert er in seiner ersten Schrift die ungeschichtliche und unpolitische Phantasie der Liberalen von 1848, ihr „konstitutionelles Possenspiel", und zugleich zieht er gegen die reaktionäre politische Praxis der „scrophulösen Staaten" zu Felde. In klaren Grundsätzen formuliert er seinen eigenen „radikal-konservativen" Gestaltungswillen, mit dem allein noch der Not seiner Tage begegnet werden könne. Seit 1873 wird das feindliche Verhältnis von Staat und Volk der eigentliche Gegenstand der Lagardeschen Kritik. Als Nietzsche seine Unzeitgemäßen Betrach-

tungen schreibt, arbeitet Lagarde — ohne wirkliche Freude über das politische Werk Bismarcks — an seiner großen Abhandlung: „Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion", mit der er in den beginnenden Kulturkampf einzugreifen versucht. Ein Gedanke, den er 1853 in einer Revolutionstheorie entwickelte, ist inzwischen geschichtliche Wahrheit geworden: Das neue Reich ist nicht die politische Form des deutschen Volkes; ein „nationales Leben" gibt es in diesem Reich nicht: ein „Kunstprodukt" ist „aus der Retorte" hervorgegangen, „nicht eine Nation geboren" worden (39). Eine „Revolution des Staates" hat sich unter Bismarcks Händen ereignet; auch nach dieser Revolution gibt es weiterhin „nur Material für ein Volk", „kein Volk". Dieser „Staat ohne Nation ist eine Maschine, die einen Lebendigen spielt" (38). „Mit dem tiefsten Danke gegen die Vorsehung" anerkennt Lagarde die politische Leistung des Bismarckschen Bundesstaates nach außen: daß in Deutschland gegenwärtig eine größere Sicherheit gegen Feinde sei, als früher; aber er fährt fort: „in allem Wesentlichen stehn wir jetzt noch genau auf derselben Stufe wie vordem. Unsere Einheit ist noch keineswegs da" (182). Das Werk des Kanzlers, der „mit soviel Selbstverleugnung und Energie" „die äußeren Bedingungen der Existenz Deutschlands" bereitgestellt hat, bedeutet nur einen ersten Schritt zur Erledigung der „Aufgabe", die die Geschichte dem Deutschen stelle. Der „Staat" des Kanzlers ist nicht „deutsch", ist nicht „die Form des Lebens der Nation".

Bismarck, der sich — das bekunden in völliger Klarheit schon die Briefe aus der Frankfurter Gesandtenzeit an Gerlach, die in den „Gedanken und Erinnerungen" veröffentlicht sind — schon früh aus der Herrschaft der politischen Auffassungen der Legitimen am Berliner Hof befreite, hat den „Staat" des Protestantismus und des Absolutismus in die strenge Zucht der Außenpolitik gestellt, ihn von der Politik des „europäischen Schachbretts" aus neu verstanden. Wo der Gestalter dieses „Staates" seine Politik nach innen richtet, bleibt Lagarde zeitlebens in scharf kritisierender Haltung. So heißt es 1881 zusammengreifend: „Alles was die letzten neun Jahre Deutschland gebracht haben ..., zielt lediglich darauf ab, unsere Macht nach Außen zu erhöhen; nicht mit einem Gedanken ist erwogen worden, daß wie der Mensch, so auch die Nation eine Seele hat, und daß am letzten Ende bei Individuen wie bei Nationen diese Seele das allein Werthvolle ist" (313). „Der Staat verzichtet auf das Gemüth seiner Unterthanen, und begnügt sich in rührender Unwissenheit über die Quelle der menschlichen Handlungen mit den Handlungen ..." (103). Das „neue" und das „alte Deutschland" werden streng geschieden: das „alte" ist das von Jacob Grimm in seiner „Deutschen Mythologie" beschriebene; im „alten Deutschland" gab es

„kein römisches Recht", keinen von der „christlichen" Kirche aufgerissenen Abgrund zwischen Mensch und Idee; im alten Deutschland gab es „Fürsten" und „freie Männer", nicht „Staaten" und „Unterthanen". Mit Bezug auf das Bismarckreich wird gesagt: Das „neue Deutschland ... ist nicht deutsch, und das alte ... mit Nichten tot; aber es liegt viel tiefer und viel höher, als wo es der jetzige Reichskanzler und seine Freunde suchen" (260).

Ihre ganze Schärfe erreicht die Kritik Lagardes am „Staat ohne Nation" in der Entwicklung des Gedankens, daß dieser „Staat", dem die echte geschichtlich metaphysische „Idee" fehlt, sich selbst absolut setze, sich selbst zur „Idee" emporhebe: „Götzendienst wird mit dem Staat getrieben", dieser „Götzendienst" ist für Lagarde „der bündigste Beweis für die Unentwickeltheit der deutschen Nation" (132). Mit leidenschaftlich ausbrechendem Haß ist Lagarde deshalb dem Hegelschen Staatsbegriff entgegengetreten. In der Hegelschen Formulierung des „Staates" als eines „Irdisch-Göttlichen Wesens", die er als „satanisch" empfand, glaubt er den Gedanken einer Verabsolutierung des „Staates" ausgebildet zu finden (354). Die „Idee", wie Lagarde sie versteht, wird durch diese Formel Hegels — es bleibt zu fragen, ob Lagarde Hegel gerecht wird — verraten: die „Idee" ist die „lichte Gabe einer im Dunkeln verborgenen Hand" (237); ein Staat ohne „Idee" aber, mag er nach außen der Inbegriff des Politischen sein, ist metaphysisch würdelos und als geschichtliche große Macht zuletzt ohnmächtig. Er ist ein „Leib ohne Geist"; als solcher widerspricht er der „altgermanischen Art" und kann „in der Geschichte ... nicht segensreich wirken" (8).

2. Lagardes Kritik der Volksbildung im Zeitalter Bismarcks.

Im Innern des Bismarckschen Bundesstaates fehlt das diesen Staat tragende, eigentümlich deutsch lebende Volk. Lagarde stellt die Frage nach der geistigen Existenz dieses Volkes.

Das Fehlen eines Volksgeistes von wahrer metaphysischer Würde wird für Lagarde durch den Kulturkampf erhellt. Der von Bismarck gegründete „Staat" ist mit der katholischen Kirche in Kampf geraten. Gegen äußere Feinde verfügten der Norddeutsche Bund und die Staaten Süddeutschlands über brauchbare Waffen; die Kirche beginnt das Reich von innen her anzugreifen, und die Organe des Staates — vor allem „Dynamit und Hinterlader" — erweisen sich nicht als die geeigneten Mittel, diesen Kampf zu bestehen. Der Feind im Innern stellt die harte Frage an das Reich, welche Waffen außer Gesetz, Heer und Polizei es in den Krieg zu führen habe. Lagarde steht im Kampf gegen die Kurie auf der Seite des Reiches: um aber diesen Kampf gegen die Kurie echt

zu gestalten, d. h. um den Feind des „Deutschen" entscheidend zu treffen, übt er eine heftige Kritik an der Führung dieses Kampfes durch Bismarck.

Um im Kampf gegen die katholische Kirche nicht „Gewalt" an die „Stelle des Geistes" (146) setzen zu müssen, hat der „Staat" versucht, seine Maßnahmen vom Standort der „Kultur" her zu begründen. Die „Kultur" ist vom „Staat" an den Ort der fehlenden „Idee" gesetzt. Der Metaphysiker, der in seiner Kritik des Christentums das Wesen der „Idee" in ursprünglicher Tiefe gewahrte, empört sich gegen diese Flucht des „Staates" in die grundlose „Ausländerei" (Fichte) der „Kultur". Zwar höre das „neue Deutschland" bereits auf die liberalen Wortführer: „Kultur sei der höchste Schatz des deutschen Volkes"; aber Lagarde setzt dagegen: „Kultur ist kein Ideal"; das „wirkliche Leben einer Nation fängt genau da an, wo es nach Meinung der Louis-Philippisten aufhört" (138). Diese „Kultur" steckt in einer Fäulniskrankheit", zu deren Entstehung die falsch angewandten fünf Milliarden französischer Kriegsentschädigung nicht wenig beigetragen haben. „Kultur" gehört zu den „mitten im Lärm des Werkeltags übervolle Wänste mühsam und verdrossen umherschleppenden Gewohnheitsmenschen". „Kultur" hat uns „in eingebildetem Reichthume bettelarm werden lassen". „Kultur hat gar keine Beziehung auf Gott" (138). Die „Kultur" gehört zu den „Vicegöttern" des „neuen Deutschland", hinter derem „Walten ... so leicht Niemand" mehr die „erziehende Hand des lebendigen Gottes" spürt (265). Die „Kultur" bringt immer nur „Larven" hervor, „christlich, jüdisch, hellenisch vermummt" und „der Teufel" hat für all diesen „herzlosen Plunder" „die Forderung der Toleranz erfunden ..." (412), der liberalen Toleranz, die der Metaphysiker als den „Tod allen Ernstes" geißelt, und in der er die gefährlichste Krankheit der Kultur erkennt. Toleranz und Relativismus stehen der ursprünglich verpflichtenden Tiefe des Geistes blind gegenüber, werden bald alles Leben in das „Nichts versinken" lassen (306). 1878 glaubte Lagarde den „Anfang der Desorganisation" bereits lebhaft zu spüren und auch das hilflose, ohnmächtige Gegenmittel des Liberalismus: den „Zwang" ohne innere „Pflicht", das „Surrogat" der Form; die „brutale Tyrannei des Allgemeinen", „dessen, was die alte Kirche Welt nennt, mag diese Welt sich als Gewohnheit, Mode, Sitte, Kultur, Gesellschaft, Staat, Kirche verkleiden" ... (172), das „Beugen unter den unpersönlichen Zwang der Massen auf Massen" (265). Die Angriffe der katholischen Kirche vom Standort der „Kultur und meistentheils sogar nur von dem der Civilisation" aus kritisieren, heiße, daß man „den Teufel durch Belzebub auszutreiben versucht sei".

Der Kulturkampf machte mit der Eindringlichkeit des geschichtlichen Kampfes nur von einer Seite her das Fehlen eines eigentümlich deutschen

Volksgeistes im Bismarckreich deutlich. Furchtlos hat Lagarde in allen „Deutschen Schriften" gegen andere Feinde losgeschlagen. Er sah, wie im Staatsraum Feinde des deutschen Volksstaates sich formulieren: „Die schwarze, rote, goldene und graue Internationale" (337). Lagardes Haltung zum Kampf des ultramontanen Katholizismus gegen den Staat des Kanzlers wurde bereits angedeutet. Der „Staat ohne Nation" ist der geschichtlichen Macht des Katholizismus gegenüber wehrlos, weil er die Ebene nicht erreicht, in der diese Macht entscheidend zu treffen ist. Dem Gott der katholischen Kirche kann echt nur die Tiefe des Volksgeistes entgegengesetzt werden; dieser Volksgeist aber fehlt dem Bismarckstaat. Lagarde kommt deshalb in seinem „Programm für die konservative Partei Preußens" zu der Folgerung: „Wer Katholicismus, Protestantismus, Judenthum beseithigen will, darf alle Gesetze ungegeben lassen, wenn er ein neues geistiges Leben hervorruft, das jene alten Bildungen tot lebt" (391). Der „Staat" kann nur „Gesetze" geben: „Gesetze" aber „kräuseln überall" nur die „Oberfläche" (269). „So wenig die Finsternis durch ein Staatsgesetz verschwindet, und der Frühling durch ein Staatsgesetz gerufen kommt, so wenig verschwindet oder erscheint eine geistige Bewegung durch ein Staatgesetz" (371). Von diesen Überlegungen her hat Lagarde die Politik des „Staates" gegen die Kurie verurteilt: „Die jetzt befolgte Politik tastet den römischen Katholicismus nicht im Principe an, verliert kostbare Zeit mit unzureichenden und erbitternden Maßregeln" (86). Die „Anarchistenpartei" entwickelt sich in offener Feindschaft zu dem im Urteil Lagardes allerdings nicht „deutschen Staat". Als 1878 diese Partei durch einen Anschlag auf den Kaiser ihren Haß gegen den Staat bekundete, antwortete die „sehr stabile Regierung" nur mit einem „den Schaden nach innen treibenden Sozialistengesetz" (342). Diese Partei wird nach Lagarde „nicht infolge irgendwelcher Auseinandersetzungen über die Nothwendigkeit der Obrigkeit verschwinden, sondern dadurch, daß die Obrigkeit anders regiert" (361); sonst wird die Logik dieser Partei eines Tages heißen: „Jeder wirft die Stiefel fort, welche ihn drücken ..." Die „goldene Internationale" arbeitet von Jahr zu Jahr unbeschränkter, mit zunehmender Rücksichtslosigkeit gegen Volk und Staat, nach ihren „eigenen Gesetzen"; sie bereitet die Tage vor, in denen der „Staat" nurmehr ein „Büttel der Wirtschaft" (Freyer) zu nennen ist. Mit tiefstem Haß — das wird ausführlich zu zeigen sein — ist Lagarde gegen die „graue Internationale", gegen den feige und oberflächlich gewordenen Bildungsliberalismus zu Felde gezogen. Diese Krankheit des Geistes brütet wie „ein Sumpffieber" über „Europa", sie entspricht der Verwahrlosung der „Kultur", aus der „deutsche Art" von einem nur „deutsch redenden Gezücht" vertrieben wird (261). Ein Ergebnis dieser „grauen Internatio-

nale" ist nach Lagarde die „widerlich junkerhafte" Trennung von Bildung und Unbildung, durch die der Arbeiter von der Bildung ausgeschlossen wird, von einer „Bildung", die Lagarde immer wieder als „Homunkulität" entlarvt hat. Fichte und Jacob Grimm werden als Zeugen „echten" deutschen Lebens aufgerufen gegen diese wuchernde Krankheit des Geistes im deutschen Volk (261).

Neben diesen vier „Internationalen" birgt das Reich Bismarcks den Gegensatz der Konfessionen in sich. Zwar ist dieser Gegensatz nicht mehr politisch formiert, und hat der Liberalismus vor allem im protestantischen Lager mit der Tiefe des Geistes überhaupt auch die abgründige Gegensätzlichkeit der Fronten aus den Augen verlieren lassen: dennoch bleibt es für den Staat eine Unmöglichkeit, daß unter seiner Herrschaft das Christentum in zwei katholischen und vier protestantischen Deutungen verkündet wird.

Die politische Parteiung des Volkes läßt noch die Geschichte des „Satyrdramas" erkennen. „Wir haben eine zum Reden und Stimmen veranlaßte, nicht regierungsfähige Sammlung von liberalen Velleitäten und von Versteinerungen einer verschämten oder unverschämten Reaction" (235). Auf der äußersten Rechten wird von „Thron und Altar "gesprochen. „Konservative" vertrauen „ohne eigene Grundsätze" der Führung des Kanzlers. Nach dessen „Bruch mit den Konservativen", den er selbst in den „Gedanken und Erinnerungen" beschrieben hat, arbeiten andere Parteien mit dem Kanzler; Lagarde nennt sie die „Gebildeten, die Liberalen, die Nationalen", die unter „beliebig zu kombinierenden Titeln jenen Epiciers und Bourgeois der Orléans" entsprechen. Häufig weist er darauf hin, daß die Partei des Kanzlers, die „Regierungspartei", dem „wirklichen Volk" fremd sei. „Das ist die Wurzel unseres Unglücks", meint er einmal: „Das Volk ... bleibt gänzlich außer Betracht." Lagarde „verlangt" dagegen, daß das „wirkliche Volk", das die „Spuren unseres Jahrhunderte langen Mißgeschicks trägt", dort gesucht werde, „wo man es in Tagen der Noth ohne Besinnen selbst sucht" (267). Die neu gegründete Partei der Ketteler und Windthorst hat Lagarde nie besprochen; es kann aber nicht schwer sein zu erkennen, daß er sie für so unmöglich gehalten hat, wie den Katholizismus selbst. Die Fortschrittspartei auf der Linken wütet mit zunehmender Schroffheit gegen die Autorität des Staates; diese Partei ist längst aus der Nähe der ursprünglich revolutionären, darin zutiefst „radikalkonservativen" Stein und Fichte geraten; sie ist dem „wirklichen Volk" so sehr entfremdet wie der „Staat", beide in entgegengesetzter Richtung.

Weiter wird die Einheit des Reiches gefährdet durch die Feindschaft alter ständischer Gliederungen untereinander und gegen den vierten Stand, der ohne die Erfahrung des

Politischen und der metaphysischen Idee, ohne eine wahre Berührung mit der geschichtlichen Gestaltungskraft des Volkes, noch zu keiner Form seines Lebens gelangte, der anfängt, jede Bindung aus der Grundlosigkeit seiner Existenz heraus zu kritisieren. Das dem „Deutschen" feindliche „Judenthum" sieht Lagarde überall wirken, wo Formen im Chaos verschwinden oder dem Volksgeist feindliche Formen entstehen.

Um schon an dieser frühen Stelle unserer Auslegung die ursprüngliche Verkettung der historisch-politischen und der kulturkritischen mit den pädagogischen Gedanken Lagardes anzudeuten: Lagarde sah von der Zukunft her den Tod in die Geschichte unseres Volkes hineintreiben — trotz des mächtigen „Staates" in der Hand des politisch-genialen Kanzlers. Diese dunklen Gesichte in die Zukunft des Volkes erregten einen leidenschaftlichen politisch-pädagogischen Willen, der die Sprache der „Deutschen Schriften" auch dort noch beherrscht, wo sie von nicht eigentlich pädagogischen Dingen reden. Als ein unzeitgemäßer Einzelner beginnt Lagarde den Kampf gegen den Tod; er dringt in den ursprünglichen Bereich der „Ideen" ein:

Die „Mächte der Ewigkeit" (172) hinter dem Tod, ihre nichts Irdischem vergleichbare Härte und Formkraft müssen dem deutschen Willen erschlossen werden; diese „Mächte der Ewigkeit" werden die „Kultur", die „graue Internationale", das „Judenthum" von Stund an unmöglich machen; sie werden, ohne daß es der „Gesetze" des „Staates" bedarf, das Herz der Ultramontanen von Rom wegreißen; sie werden das „Christenthum", all seine Auslegungen und „verjährten" Formeln wie „Nachtlampen" bei Anbruch eines ewigen Tages in irgendeinem Winkel erlöschen lassen; sie werden von innen her den Einen Willen des deutschen Volkes schaffen, werden unechte politische Parteiformen, hinkende Gestalten überlebter Stände und auch den Partikularismus der Einzelstaaten beseitigen; sie werden — wie Fichte das schon wußte — das einige Volk vor äußeren Feinden sein politisches Organ, den „Staat", gestalten lassen. Die „Idee" steht hinter dem Tod. Fordert die geschichtliche Stunde den absoluten Einsatz, dann wird nicht mehr die „Raison" des „Staates" „Unterthanen" in den Krieg führen, dann wird das Volk selbst den Kampf um die eigene Existenz führen. Im Kampf um das „eigentlich Nothwendige" in der Erneuerung des deutschen Volksgeistes, im Kampf um die geschichtlich-metaphysische „Idee" dieses Volkes ist der innerste national-pädagogische Wille Lagardes wirksam.

Die „Idee" — das ist seine tiefe Wahrheit — ist die eigentlich nation-bildende Macht in der Geschichte. Lagarde bemächtigt sich dabei bewußt des Goetheschen Begriffs der „Volkheit" und der Goetheschen Worte aus den „Vier Jahreszeiten":

„Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammenbindet ... Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig, die Geister, tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht." Die „Idee" aus „Gottes Hand", das „Heilige", wirkt im Raum der Geschichte als das „Menschen Verbindende", Menschen in der Tiefe des Volksgeistes „Einigende".

II. Die „historische Kritik des Christenthums".

Um das Wesen der „Idee", von deren Existenz Lagarde nicht weniger als die Zukunft der deutschen Geschichte abhängig weiß, von der Tiefe her sichtbar zu machen, müssen wir Lagarde in seine „historische Kritik des Christenthums" folgen. Die in den „Deutschen Schriften" gegebene Kritik des protestantischen „Staates", die Formulierung des Begriffs der „Nation", des „Konservativen", der Grundbegriffe der Lagardeschen „Wissenschaft" und Pädagogik werden nur über den Weg dieser „historischen Kritik des Christenthums" verständlich.

Das Christentum selbst ist dabei zunächst nur als ein Stoff anzusehen, als ein Mittel, an dem der Metaphysiker Lagarde die eigenen Thesen zu erhellen vermag. Es ist Lagarde nicht um eine philosophische Kritik einzelner „christlicher" Sätze zu tun, auch nicht um eine grundsätzliche, nur das Christentum selbst betreffende Kritik: sondern zutiefst steckt in der Metaphysik Lagardes der Glaube, daß sie letzte unveränderliche „Gesetze" des Lebens der Individualität wie großer geschichtlicher Bewegungen angetroffen habe; „Gesetze geistigen Lebens", die trotz der metaphysischen „Freiheit" des Willens mit der Strenge der „Fallgesetze" Newtons wirken (63), die in ihrer Wirksamkeit ablesbar sind in der geschichtlichen Erfahrung des Einzelnen wie des Volkes. Jede — ob wissend oder blind gefällte — Entscheidung gegen die „Gesetze" gefährdet die Formen des geschichtlichen Lebens, wird letztlich durch „Gottesgericht", durch den Zusammenbruch jeder Gestalt, an „Gott", an den Willen seiner „Gesetze" erinnert: jede Tat in der Richtung dieser „Gesetze" schafft große und größte Gestalten der Individualität, der „Nation", des „Zeitalters". Die Analyse der geschichtlichen Erfahrung ließ Lagarde solche „Gesetze" eines historisch-metaphysischen Pragmatismus erkennen: und die Erkenntnis dieser „Gesetze" ist es, die ihn in den Kampf gegen das Christentum zwingt, das nach seinem Wissen gegen diese „Gesetze" verstößt und deshalb die Geschichte des deutschen Volkes verdirbt. Erst die eigene Gründung der das Historisch-Politische umgreifenden Metaphysik befähigte Lagarde zu seiner Kritik des Christen-

tums. Die Lagardesche Position trägt in der Erkenntnis der „Gesetze" sich selbst und ist nicht durch philologische Einzelkritik anzugreifen[1]).

1. Protestantismus und Christentum.

Die Kritik Lagardes greift das Christentum in seinen historischen Endformeln auf, führt diese, den Protestantismus und den Neukatholizismus in ihren „christlichen" Ursprung zurück, um dann diesen Ursprung selbst, die „christliche Grundanschauung" in Frage zu stellen[2]).

1884 nennt Lagarde die protestantischen Theologen einmal „Advokaten für die Vertheidigung der vor dreihundert und noch mehr Jahren gefallenen Niederschläge einer vor dreihundert und noch mehr Jahren vielleicht vorhandenen, in unserer Zeit unmöglichen Form der Frömmigkeit" (387). Diese Worte sagen dem Protestantismus des 19. Jahrhunderts auf den Kopf zu, daß er in verjährtem Formelwerk hängen geblieben sei und ohne die Möglichkeit zu ursprünglicher Tiefe entarte. Der Glaube ist längst keine „undiskutierbare Macht" mehr (294); mit der Tiefe haben die liberalen Jahrhunderte notwendig auch die einheitliche Form der Lehre verloren, so wurde der „Talar" zu einem „Domino", „unter dessem Schutze so viele Protestantismen und Christenthümer in die protestantische Kirche eingedrungen sind als es protestantische Kanzeln gibt" (75). Der Protestantismus, das ist die erste These Lagardes, ist „eine historische Bildung, welche nur aus dem Studium des sechszehnten, nicht aus der öffentlichen Meinung des auf die Neige gehenden neunzehnten Jahrhunderts richtig beurtheilt werden kann" (42).

Der Protestantismus ist eine „Reformation" der „christlichen" Kirche; aber er hat es nicht vermocht, „das Evangelium unter dem Schutte hervorzugraben" (253). Das Wort „Reformation" deutet den Willen des Protestantismus: Rückführung der „christlichen" Kirche in ihre echte Gestalt. Im Kampf um diese Gestalt ist es der „Reformation in keinem ihrer anerkannten Vertreter eingefallen, aus dem Rahmen des Christenthums, und zwar des in geschichtlicher Entwicklung bestimmt gestalteten Christenthums herauszutreten" (43). „Im Wesentlichen, sagt Lagarde, hat der Protestantismus die katholische Kirche anerkannt; dieses Wesentliche ist

[1]) Vgl. über den „Gesetz"begriff die Darstellung der Lagardeschen Wissenschaftslehre und den „Entwurf der Existenzmetaphysik". Kap. III.

[2]) Lagarde hat — wie noch im Zusammenhang dieses Kapitels weiter zu klären sein wird — zwischen der eigentlich „christlichen" Lebensansicht und dem metaphysischen Wissen des „Evangeliums" einen nicht zu überbrückenden Gegensatz behauptet.

die „christliche Grundanschauung", ist „Alles, was die katholische Kirchenlehre von Gott, Christo und dem heiligen Geist aussagte" (42). Die Zeugnisse dieser „christlichen" Bestimmung des protestantischen „Glaubens" sind die „beiden wichtigsten Katechismen der Reformation, der kleine Luthersche und der Heidelberger", außerdem „die Schlußworte des ersten Theiles der Augsburger Konfession" und die „drei ältesten Symbole der katholischen Kirche, das apostolische, nicaenische und athanasische Glaubensbekenntnis", die „von den Reformatoren und ihren Kirchen ausdrücklich als das eigene Bekenntnis anerkannt wurden" (43). Der Protestantismus wollte „nur Mißbräuche abstellen" (42), aber doch so, daß er für seinen Kampf gerade die ursprünglichen Zeugnisse des „Christenthums" zugrunde legte. Der Kampf ging um das Verhältnis des „Glaubens" zum irdischen Leben, zu den „guten Werken": dabei wurde von den Reformatoren der Inhalt des „Glaubens" zur Grundlage der Klärung dieses umstrittenen Verhältnisses gemacht. „Der Streit zwischen den Protestanten und der Kirche drehte sich lediglich um die Art und Weise, in welcher die durch Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, vollzogene Erlösung des Menschengeschlechtes von der Sünde und deren Strafen angeeignet wird . . ." (42). Die Auflehnung Luthers „gegen seine Kirche im Punkte des Ablasses, des Mönchthums, des Meßopfers hatte die Anerkennung der Kirche und der Kirchenlehre in allen übrigen Stücken zur Voraussetzung und zur Bedingung. Gerade darum lag ein Konflikt vor, weil eine Gemeinschaft, welcher man sich sonst beugte, bekämpft werden mußte" (43).

2. Kritik des Neukatholizismus.

Mit dem Begriff des Neukatholizismus umgreift Lagarde die geschichtliche Entwicklung der katholischen Kirche vom Konzil von Trient bis zum Vatikanischen Konzil 1870. Er sieht im wesentlichen vier Geschichtsmächte, die in diesem Zeitraum einen Einfluß auf die „christliche" Grundlegung der katholischen Kirche ausgeübt haben: die protestantische Bewegung, die Staatenbildung in Europa, das Aufblühen der exakten Wissenschaften und das historische Bewußtsein der humanistischen Studien. Lagarde meint, „der Katholicismus, mit welchem die Reformatoren kämpften, ist seit mehr als viertehalb Jahrhunderten tot, oder, wenn man lieber will, im Sterben ..., was jetzt (1873) Katholizismus heißt, ist eine ... Neubildung, welche die katholischen Formeln und Formen behalten, den Inhalt derselben in einigen, aber durchgreifend wichtigen Fällen principiell geändert hat" (51). Diese Aussage darf nicht so verstanden werden, als habe Lagarde eine positive geschichtliche Entwicklung

des Katholizismus andeuten wollen, vielmehr soll die Erörterung der „Neubildung" gerade dazu beitragen, die Unvereinbarkeit der „christlichen" Grundlegung der Kirche mit den genannten Geschichtsmächten zu erhellen. In seiner geschichtlichen Entwicklung „wurde der Katholizismus zum Feinde des Nationen, der Gewissen, der Vermehrung des geistigen Besitzes" (52). Durch den Hinweis auf diesen Widerspruch zu den neuen Geistesmächten der Geschichte soll die „christliche" Grundlegung der Kirche in Frage gerückt werden.

a) Neukatholizismus und Protestantismus.

Der Protestantismus hat an der Neubildung der katholischen Kirche nur geringen Anteil. Er hat vermocht, daß die „Lehrsätze der Kirche ... den Neuerern gegenüber vorsichtiger und schärfer gefaßt, der Klerus ... einer genaueren Aufsicht unterworfen worden" sind; „... sonst ist Alles geblieben wie es war" (52). Der Jesuitenorden bekämpft den Protestantismus in seinen „Inkonsequenzen". Der reformatorische Glaube — für Lagarde ein „Beweis" für die „Unbedeutendheit" des Protestantismus — hat keine entscheidend neue These als Gegenwirkung im katholischen Lager hervorrufen können.

b) „Katholicität" und „Nationalität".

Von großer Bedeutung für die spätere Auslegung des Lagardeschen Kampfes um eine „nationale Religion" ist die Kritik des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den europäischen Nationalstaaten. Das päpstliche Rom „war im Mittelalter die einzige Macht, welche Politik trieb, weil es die einzige fertige Macht war: überall sonst bereitete man nur die Möglichkeit vor, dereinst Politik zu treiben". Als universale politische Macht hat Rom „den richtigen Instinkt gehabt, die Staatenbildung in Europa nach Kräften zu verhindern und zu verzögern: gleichwohl war am Ende des Mittelalters diese Bildung im Wesentlichen vollendet" (52). Der römische, politische Katholizismus hat deshalb den Kampf nicht aufgegeben; er wußte Mittel zu ersinnen, das aufsteigende Prinzip der Nationalität an der Wurzel zu verletzen. Der Abgrund, der den „radikalkonservativen Deutschen" von der Einen, von Gott geschenkten heiligen Kirche trennt, wird zum erstenmal sichtbar: Rom leugnet vom Standort der „Einmaligen" Offenbarung Gottes durch seinen „Sohn" die „absolute Berechtigung der Nationalität", setzt dieser „Nationalität" das Prinzip der „Katholicität ... als das allein Wesentliche auf Erden" entgegen. Damit aber erklärt die Kirche „jedes Wort, welches Gott in der Geschichte spricht ... für apokryph" (53). Der Begriff der „Offenbarung", gegen dessen „christliche" Form Lagarde in dieser Kritik des

Neukatholizismus zum erstenmal Sturm läuft, wird später in die Mitte der Kritik der christlichen Grundanschauung gerückt. Weil das päpstliche Rom, pochend auf die „Offenbarung" Jesu Christi und die entscheidende These Matthäus 16. 18. in verschlagener politischer Taktik[3]) erklärt: „die Nationalität gehöre dem niedern Verlaufe der natürlichen Dinge an", zwingt es Lagarde zu einem radikalen Gegenschlag: Wenn der politische Katholizismus auf Grund seiner „christlichen" Offenbarung die „absolute Berechtigung der Nationalität" und die Sprache Gottes „in der Geschichte" glaubt leugnen zu müssen, dann ist der Katholizismus der Tiefe der Geschichtswirklichkeit gegenüber blind. Die Bedeutung der „Nationalität" leugnen, heißt: „Nationen" in den Tod treiben. Gründet die katholische Kirche diese Leugnung auf die „christliche" Offenbarung, dann ist damit zugleich ein Urteil über diese Offenbarung ausgesagt. Dem „radikalkonservativen Deutschen" ist „völlig klar, daß die neukatholische Kirche der geborene Widersacher jedes Staates und jeder Nation ist" (57)[4]).

c) Neukatholizismus und historisches Bewußtsein der Humanisten.

In der Kritik des Verhältnisses der neukatholischen Kirche zu den Studien der Humanisten bleibt Lagarde ähnlich radikal. Seit die Erkenntnis der großartigen Existenz der Antike in die geistige Welt der „christlichen" Kirche eindrang, sah sich diese Kirche „mit ihrer Anschauung von der Geschichte und mit dem unbescheidenen, aber wenigstens naiven Glauben, daß nur über ihr Gottes Sonne leuchte, über Nacht lächerlich gemacht, und ihre eigenen Würdenträger, wie der Cardinal Bembus und Papst Leo der Zehnte, gaben das zu" (54). Lagarde beobachtet, wie es nach den großen Entdeckungen der Humanisten selbst in Rom „unthunlich schien, den von der Synagoge übernommenen Begriff Heidenthum weiter geltend zu machen". Die Kirche entdeckte im alten Testament Ansätze zu einem Geschichtsbewußtsein, sie versuchte diese im Einklang mit dem Offenbarungsbegriff auszugestalten; es entstand aber auf diesem Weg ein „Begriff von Geschichte", der „die Arbeiten des vaticanischen Concils ... zu reinen Lächerlichkeiten macht" (55). Im Gegensatz zu den humanistischen Studien zwang der „christliche" Offenbarungsbegriff den Jesuitenorden zu der These von der „Wertlosigkeit" der Geschichte. Lagarde beurteilt diesen Kampf der neu-

[3]) Vgl. Lagardes Besprechung des „Bischofseides" und der neukatholischen Erklärung der „Nationalität" zu einem „Massenprincip" a. a. O. 53 f.

[4]) Vgl. an anderer Stelle: „Die Stellung gegen Rom ist die natürliche, wenn nicht Christen, sondern Germanen kämpfen wollen", a. a. O. 254.

katholischen Kirche gegen das historische Bewußtsein ähnlich wie den dargestellten Widerspruch zwischen „Nationalität" und „Katholicität". Die Unmöglichkeit, den Geschichtsbegriff der Humanisten anzuerkennen, sagt für Lagarde nichts gegen diesen Begriff aus, sondern wird bereits als eine Kritik an der neukatholischen Kirche und dem ihr zugrundeliegenden Begriff der Offenbarung verstanden.

d) Neukatholizismus und Naturwissenschaften.

Eigentümlich ungeklärt hat Lagarde das Verhältnis der neukatholischen Kirche zu den sich durchringenden Naturwissenschaften besprochen. Er glaubte, daß die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Kopernikus und Galilei hinreichten, „die ganze kirchliche Mythologie" zu stürzen. „Um das gesammte orthodoxe System, nicht um die alberne Judenmähr von Josues Sonne handelte es sich, als die Kirche das e pur si muove zu hören bekam", als die „Erde aus einem im Mittelpunkt des Weltalls stehenden Körper zu einem um eine Nebensonne kreisenden höchstens mittelgroßen Planeten" wurde (53). Bereits vom Jesuitismus berichtet Lagarde, daß er diese neue „Tatsache" der Erkenntnis „als für die Wissenschaft vom Geiste unbedeutend" hinstelle; und bis heute ist ebendiese Argumentation gegen Angriffe von Seiten der Naturwissenschaft nicht verstummt. Ein Zwiefaches muß zur Erhellung dieser verworrenen Problematik unterschieden werden: erstens die Frage nach dem historischen Verlauf des Kampfes der Kirche gegen die „Wissenschaft", und zweitens die systematische Erörterung des Zusammenhanges von „christlicher" und „naturwissenschaftlicher" Weltanschauung. Wir beginnen mit der letzteren.

Der These, die auch Lagarde verficht, daß Kopernikus „das gesammte orthodoxe System" überwunden habe, wird von der Gegenseite die Unterscheidung von „Weltbild" und Glaubensgehalt gegenübergestellt. Fraglos sei durch Kopernikus das Weltbild von Grund aus verwandelt, dieses wissenschaftliche Ereignis sei aber auf das „Weltbild" beschränkt. Der Glaube habe eine völlig andere Dimension und würde durch die grundstürzende Verwandlung im Rahmen der „Weltvorstellung" nicht wesentlich berührt. Die „christliche Mythologie" habe nun zwar zur sprachlichen Formulierung der Glaubensgehalte der Weltvorstellungen bedurft, und solche Vorstellungen von der Welt habe das Christentum notwendig aus dem vorkopernikanischen Weltbild genommen. Da aber die Weltvorstellungen nicht das Wesentliche der christlichen Botschaft aussagten, sondern nur das symbolische Gewand der christlichen Wahrheit bildeten, könne der Umsturz des „Weltbildes" der christlichen Botschaft überhaupt nie verhängnisvoll werden. So kann heute eine „christ-

lich"-orthodoxe Stimme — zwar aus dem protestantischen Lager, das aber nach Lagarde selbst in die ursprünglich „christliche" Lehre zurückreicht — in einer apologetischen Arbeit behaupten: „Die Offenbarung Gottes wie die christliche Botschaft von ihr ist von den Problemen des Weltbildes und dem Wandel des Weltbildes völlig unabhängig"[5]). „Auch Luther wußte, obwohl noch innerhalb der Grenzen des vorkopernikanischen Weltbildes stehend, daß für das Begreifen der «Welt» Gottes und der Christusoffenbarung jede Raumvorstellung aus dem Spiel bleiben muß. Er weiß um die Allgegenwärtigkeit des auferstandenen Christus, denn dextera Dei ubique est."[6]) Lagarde hat mit scharfen Sätzen gegen diesen Weg und die auf ihm durchgeführte Trennung von Weltbild, Welterkenntnis und Glaubensgehalt protestiert. Welterkenntnis und Wahrheit des Geistes seien in der „christlichen Mythologie" viel tiefer ineinander verschränkt; mit dem Bruch des Weltbildes falle notwendig auch das „orthodoxe System". Er gibt aber für den Zusammenbruch der „christlichen Mythologie" keine nähere Begründung; vielmehr läßt er das Verhältnis von Weltbild und Glaubensgehalt sachlich unerörtert. Er sagt allgemein: „wem die Elemente und Gesetze der Natur nicht in ein philosophisches System gehören, dessen Lehren auf dem ethischen Gebiet in Einklang mit den auf dem physischen geltenden sind, der versteht weder vom Geiste noch von der Natur etwas" (53). In großen Weltanschauungssystemen gelte immer ein „Schluß ... von dem physischen auf das ethische Gebiet"; ein Satz[7]), durch den unausgesprochen die „christliche" Weltanschauung in das Entweder-Oder gerückt wird: entweder dieser „Schluß" ist in ihr möglich: dann zerbricht diese Weltanschauung als Ganze mit der Wandlung des „Weltbildes", oder der „Schluß" ist nicht möglich, dann fehlt dem Christentum überhaupt die Größe und „Harmonie in der Weltanschauung"[8]). Wir lassen diese systematischen Aussagen Lagardes als fragwürdig stehen. Die neueren Beiträge zur Symbollehre, vor allem die gründlichen Untersuchungen des Verhältnisses von „Weltorientierung" und „Existenzmetaphysik" in der Philosophie von Karl Jaspers, sprechen gegen die Sätze Lagardes[9]).

---

[5]) Vgl. W. Künneth: „Antwort auf den Mythus", Berlin 1935, S. 44.

[6]) Künneth: a. a. O. 44; vgl. auch 113.

[7]) Vgl. aber das in den Frühschriften 1853 von Lagarde selbst festgestellte „Gesetz": daß die „Natur das Reich des Geistes nicht erben" könne, und seine Betrachtung des Schillerschen Satzes vom „Wagnis", „Wunder" a. a. O. 38; vgl. Kap. VI 3.

[8]) Diese zweite These des Entweder-Oder hat Lagarde ausdrücklich als „Natur" und „Gott" trennenden Jesuitismus bekämpft; vgl. a. a. O. 53.

[9]) Vgl. Jaspers: „Philosophie", Berlin, Springer, 1932 und Dilthey: „Gesammelte Schriften". Beiträge zur Analyse des Symbols in Bd. V, VI, VIII.

Es bleibt zu erwägen, daß ein nicht mit endgültiger Sicherheit und Schärfe geführter Kampf gegen die „christliche" Lehre — und endgültig ist dieses Stück der Lagardeschen Gesamtkritik sicher nicht — dem Gegner die Position stärkt.

Zur Geschichte dieses Kampfes von „christlicher" und naturwissenschaftlicher Weltanschauung muß gesagt werden, daß auch im Falle der Anerkennung einer Trennung von „Weltbild" und „Glaubensgehalt" theologische Neuarbeit seit dem Auftreten der ersten Naturwissenschaftler notwendig wurde. Davor schreckte die Kirche zurück, zumal der Ansturm der Naturwissenschaften, dem die klare Scheidung von Welt- und Existenzwissen notwendig erst folgen konnte, den Gesamtbau des Christentums niederzurennen drohte. Zu welchen Grausamkeiten die „christliche" Kirche in diesem Kampf um ihre Existenz schritt, ist neuerdings viel erörtert worden.

3. Kritik der „christlichen Grundanschauung".

Es ist notwendig, die Gedanken, in denen Lagarde die „dem Katholizismus und Protestantismus gemeinsame Grundanschauung" kritisiert, in aller Sorgfalt zu analysieren, um die ganz eigentümliche Möglichkeit dieser radikalen „historischen Kritik" in den Blick zu bringen. Lagarde hat sich mit gutem Grund „absichtlich nicht zu einer dogmatischen, sondern zu einer historischen Kritik" der „christlichen Grundanschauung" entschlossen; diese Kritik allein bot einen Weg, um den unerhört gefestigten Bau der „christlichen" Weltanschauung, an deren Existenz der „radikalkonservative" Deutsche eine nicht enden wollende Kette von nationalem Unglück geknüpft sah, zu stürzen: ohne daß die „Christen" ihre in übertausendjähriger Erfahrung geübte Abwehr gelegentlicher kritischer Anstürme historischer Art gegen diesen Angriff wiederholen können. Ein Abgrund wird zwischen dem „christlichen" Glauben und der metaphysischen Erfahrung des „Deutschen" aufgerissen, der schlechthin unüberbrückbar ist, der jeden Sehenden zur Entscheidung zwingt, und demgegenüber alle unter den verschiedensten Argumenten auftretenden, naiven oder getarnten Halbheiten ohnmächtig sind.

a) „Historische Kritik" der neutestamentlichen Sammlung.

Lagards beginnt seine „historische Kritik" mit einer Betrachtung des Quellenwertes des neuen Testaments. Es ist ihm eine einfache Weis-

heit der Philologie, daß „Sammlungen von Schriften nicht von selbst zusammenlaufen, wie Wasser an einem tiefsten Punkte, daß sie besorgt werden, und daß der dem Besorgenden eigene größere oder geringere Grad von Zuverlässigkeit und Umsicht den Werth der Sammlung größer oder geringer macht" (46). Die Fragen drängen sich auf: „Wie das neue Testament zustande gekommen ist? Wer hat es gesammelt? Welche Grundsätze waren für die Auswahl der aufgenommenen Bücher maßgebend?" (46). Der Fachhistoriker Lagarde tastet mit diesen Fragen an den von der Kirche in einen Mantel von Absolutheit gehüllten Begriff des neuen Testaments. Lagarde verlangt, daß die neutestamentliche Sammlung historisch in Frage gestellt werde: „Niemand, der das neue Testament braucht, hat ein Recht, diese Fragen unbeantwortet zu lassen." Die historische Untersuchung der neutestamentlichen Sammlung zeigt, daß sie „all ihr Ansehen nur von der Gemeinschaft erhalten hat, welche es zusammenstellte und sich ihrer bediente". Das neue Testament ist „ein Werk der katholischen Kirche". Wie schon das „apostolische Glaubensbekenntnis nicht alle Dogmen, sondern nur diejenigen umfaßt, welche gegen die Ketzer der Zeit, in welcher es entstand, geltend zu machen waren ..., ganz ebenso ist der neutestamentliche Kanon nichts, als eine Sammlung der Bücher, welche die altkatholische Kirche in ihrem Kampfe mit den Ketzern und Sekten des zweiten Jahrhunderts geeignet erachtete, als Beweismittel zu dienen" (47). Da „nicht alles Material" im neuen Testament zusammengetragen ist, „sondern lediglich das, was für einen bestimmten Zweck nöthig war", kommt Lagarde notwendig zu der Folgerung: „Wir dürfen also weder etwas für christlich halten, was diesen Büchern widerspricht, noch auch etwas bloß darum für unchristlich, weil es sich in ihnen nicht findet." Der Historiker weist auf unerledigte historische Fragen hin.

b) „Historische Kritik" des Begriffs „Christ".

Erst zwölf Jahre nach Jesu Tod werden in Antiochia „unter den Augen, also auch wohl auf Veranlassung des Paulus" die bis dahin unter dem Namen Nazarener oder Nazoräer bekannten „Anhänger des Evangeliums" zuerst „Christen" genannt. Lagarde findet, daß die „neue Bezeichnung Christ" aus dem Bemühen erwachsen sei: „die früheren Nazoräer ihrem Wesen nach zu bezeichnen" (57). Gegen dieses Bemühen erhebt der Historiker der orientalischen Sprachen, Lagarde, scharfen Einspruch. Auf Grund seiner sprachgeschichtlichen Studien behauptet er, daß die „Christus- oder Messias"-Lehre, die durchaus nicht zu den „wesentlichen Stücken" des alten Testamentes zähle, der neuen Bezeichnung der Nazarener als „Christen" widerspreche. Dem Begriff „Christ" fehle

jede sichere Begründung. „Das sogenannte alte Testament", das durch Paulus in die Kirche getragen wurde, „kennt für den von den Juden angeblich erwarteten Heiland das Wort mâschiach oder Messias, das heißt Christus, nicht: es kennt einen solchen Heiland überhaupt nur ganz beiläufig, und so, daß vollkommen klar ist, daß die Verfasser der kanonischen und der deuterokanonischen oder apokryphischen Bücher den Glauben an einen dereinst kommenden Retter gar nicht zu den wesentlichen Stücken ihrer religiösen Überzeugung gezählt haben, geschweige, daß sie ihn für den Mittelpunkt dieser Überzeugung gehalten hätten" (58). Damit aber wird es „vollständig gedankenlos zu sagen, wir halten dafür, Jesus sei der den Juden verheißene Christus, wenn nachweislich den Juden gar kein Christus verheißen ist".

Es ist wohl nach Lagardes eigener Aussage, „in gewissen Schichten des jüdischen Volkes vor Jesu Auftreten" die „Erwartung, daß ein Messias kommen werde", „ohne Frage vorhanden und sogar lebhaft gewesen ...". Diese Erwartung ist die Folge, „der mit bewundernswerther epischer Kraft durchgeführten Anschauung ...", „daß Jesus in den langen Jahrhunderten vor dem Evangelium deutlicher und immer deutlicher geahnt worden, daß alles, was ihm begegnet, längst vorbereitet sei" (54). Dieses Epos stamme von den „dem Evangelium zugefallenen Juden der östlich vom Jordan gelegenen Landstriche"; es habe die Anschauung „von den zwei Testamenten, das heißt, den zwei Verträgen Gottes mit den Menschen ..., von denen das frühere die Vorbereitung des späteren ist" erst ermöglicht. „Diese Anschauung ist durchaus irrig" (58). Es bleibt zu fragen, wie Jesus selbst zu den Erwartungen des Volkes sich stellte. 1873 „versichert" Lagarde, „daß es Jesu nicht eingefallen ist, sich für den Messias auszugeben"; 1878 bespricht er ein seiner Schrift: „Die Religion der Zukunft" diese Frage ausführlicher: „im neuen Testament gehn zwei sich aufhebende Berichtreihen nebeneinander her, die eine, nach welcher Jesus sich für den Messias gehalten, die andere, nach welcher er der Messias zu sein abgelehnt hat". Wieder erklärt Lagarde, die zweite Berichtreihe sei „für die den Thatsachen entsprechende zu halten, aus dem einfachen Grunde, weil diese schwerlich erfunden worden wäre, schwerlich sich von selbst gebildet hätte, nachdem die weitere Entwicklung der Religion Jesu sich für die erste entschieden hatte" (246). Das jüdische Volk hat in der Person Jesu ebenfalls seinen „Messias" weder erkannt noch anerkannt: die Juden haben „nachweislich von der Zukunft sehr wenig, und dies wenige ganz anders erwartet haben, als es in Jesu geleistet worden. Kein Volk schlägt sein Ideal an das Kreuz" (58).

Durch diese historisch-kritische Betrachtung gefährdet Lagarde den Inhalt und die Bedeutung des Begriffes „Christ". Die Sicherheit und absolute Würde, die diesem Begriff in der Sprache der Kirche zukommt,

wird in Frage gerückt. Weder die Bücher des „sogenannten alten Testaments", noch die Lehre und Entscheidung Jesu, noch das Verhalten des jüdischen Volkes dem „Messias" gegenüber, vermögen den Begriff zu begründen. Erst nach dem Tode Jesu wird der Begriff in der paulinischen Theologie verwandt. Dem Historiker wird mit dieser Erkenntnis die gesamte Problematik des „Christlichen" von der Gestalt Jesu weggetrieben zu der des Paulus hin. Die paulinische Begründung des „Christenthums" gerät in die Mitte der historischen Fragen.

c) Die Möglichkeit zu der geschichtlichen Wirkung der „christlichen" Lehre.

Lagarde beginnt seine kritische Betrachtung der paulinischen Theologie mit der Untersuchung der ihn bedrängenden Frage nach der inneren Möglichkeit zu der ungeheuren geschichtlichen Wirkung dieser „christlichen" Theologie.

Die „unleugbare Tatsache, daß es kurze Zeit nach Jesu Auftreten schon unmöglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft zu treffen ...", wird im Wesentlichen auf das Versagen der Jünger vor der sie überragenden Gestalt Jesu zurückgeführt (60). „Jesu hat mit seinen Aposteln und Jüngern entschiedenes Unglück gehabt. Aus der ganzen Schar sind nur Petrus und Johannis bedeutend geworden: alle übrigen sind verschollen: denn was die Sage von ihnen berichtet, wird heutzutage wenig Aussicht haben für historisch zu gelten" (59). Daß nur zwei Männer, eben Petrus und Johannis, fähig waren, „einigermaßen auf des Meisters Wesen" einzugehen, ist ein Zeugnis für die religiöse Genialität Jesu und die gewaltige Entfernung seiner Lehre von der geistigen Lage des jüdischen Volkes, ist aber zugleich der Grund dafür, daß sich der Historiker der ursprünglichen evangelischen Lehre vor fast unbezwingbare Schwierigkeiten gestellt sieht. „Von Petrus haben wir nichts übrig, das Anspruch hätte echt zu heißen"; die „Schriften, welche den Namen des Johannis tragen, werden in ihrer größeren Hälfte von den meisten unserer Zeitgenossen beanstandet ..." „In der Erinnerung des greisen Johannes ist die Gestalt des Meisters, dem er so nahe gestanden hatte, ins Ungeheuerliche gewachsen, und in diesem Falle ist die Begabtheit des Schriftstellers, der sich mit allen möglichen Zeitideen erfüllt hatte, der Wahrheit ebenso schädlich gewesen, wie andererseits die Unbegabtheit derer ihr Eintrag gethan hat, welche die unsern drei ersten Evangelien zu Grunde liegenden Bücher geliefert haben" (59). Die Arbeiten des Matthäus, der die Reden Jesu niederschrieb, sind nicht in gültiger Gestalt überliefert. „Thatsache" ist es für Lagarde,

„daß von Jesu Person historisch sehr wenig gewußt wird, daß von seiner Lehre nur ein Theil, und auch dieser erst nach gründlicher kritischer Arbeit bekannt heißen kann" (60). Diese „Thatsache" erklärt für Lagarde die Möglichkeit zu der großen geschichtlichen Wirkung der paulinischen Theologie.

d) Der Widerspruch zwischen „christlicher" und „evangelischer" Lebensansicht.

Einen ersten Widerspruch zwischen der paulinischen Theologie und der ursprünglich „evangelischen" Lehre greift Lagarde in der Besprechung der lutherischen Rechtfertigungslehre auf. Luther gründet seinen Satz, daß der Mensch gerechtfertigt wurde „ohne Werke allein durch den Glauben", der gegen „gewisse Einrichtungen der päpstlichen Kirche, wie Messe und Mönchthum, und gegen die scholastische Lehre von den guten Werken" gerichtet war, auf die Theologie des Paulus. In ihr fand er die Rechtfertigungslehre ausgebildet. Lagarde greift diese Begründung Luthers wieder als Historiker an. Er untersucht das innere Verhältnis der paulinischen Schriften zum „neuen Testament als Ganzem". Da zeigt sich ihm, „daß der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben ... nur von Paulus aufgestellt, und von Jacobus sogar bekämpft wird, daß ihn die synoptischen Evangelien, Johannis und Petrus gar nicht kennen, daß er also ein die christliche Urzeit beherrschender nicht gewesen sein kann" (48). Übereinstimmend wird im neuen Testament eine neue Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, eine „neue Geburt", eine „Wiedergeburt", ein „Theilhaftigwerden der göttlichen Natur" als wesentliches Bekenntnis ausgesprochen: „der Eintritt des Menschen in eine neue höhere Ordnung der Dinge hebt seine Schuld auf: der Mensch läßt die Schuld mit seinem früheren Leben und mit der Sünde dahinten, wie der Schmetterling die Hülle zurückläßt, der er entschlüpft ist". „Dieser Gedanke wird, weil von Paulus, Petrus und Johannis ausgesprochen, für die ursprünglich christliche (gemeint ist: „evangelische") Anschauung des Verhältnisses des Menschen zur Schuld zu halten sein"; womit dann der Rechtfertigungslehre nachgewiesen wäre, daß sie „auf einer Einseitigkeit sogar des Apostels beruht, der als nicht unmittelbarer Jünger Jesu am allerwenigsten zu irgendwelcher Einseitigkeit das allermindeste Recht gehabt hat" (49).

e) Die Pauluskritik, die Kategorien dieser Kritik und die typische Entkräftung dieser Kategorien im Christentum.

Lagarde erkennt dann den von Paulus aufgestellten „christlichen" Satz von der Rechtfertigung „allein durch den Glauben", mit dem dieser sich in Widerspruch zur ursprünglichen evangelischen Lehre stellte, als eine notwendige Konsequenz der paulinischen Dogmatik, der paulinischen Konstruktion des „christlichen" Bezugs von Gott — Christus — Mensch.

Die Kategorien, die Lagarde gegen diese Konstruktion ins Feld führt, sind erfüllt von einem Haß, der nur aus der Erkenntnis der geschichtlichen Folgewirkung dieser „christlichen" Konstruktion des Glaubens nachzuempfinden ist.

Paulus ist der „Jude", der „richtige Nachkomme Abrahams", der „auch nach seinem Übertritte Pharisäer vom Scheitel bis zur Sohle" blieb, ein „fanatischer Kopf", der „in Folge einer Hallucination in das Gegentheil von dem umschlug, was er bislang gewesen war" (61). Und die Kirche, die auf der Lehre dieses „völlig Unberufenen" ihr Werk baute, ist erwachsen aus „Misverstand, Unverstand, ein Zwitterding aus Pharisäismus und Phantasterei"; „in ihr sei nicht Jesus, sondern Paulus unser Heiland". Der „christliche" Glaube sei aus „subjektivem Ermessen" entsprungen, nichts als eine „Spiegelfechterei"; der Gläubige des „Christenthums" gleiche dem „Herrn von Münchhausen", der sich am „eigenen Zopfe aus dem Sumpfe ziehe" (61, 62).

Zunächst versucht Lagarde eine Begründung dieser Urteile mit dem Hinweis auf die mangelnde geschichtliche Kommunikation zwischen Jesus und Paulus. Es werde im ersten Kapitel der Apostelgeschichte als „selbstverständlich" vorausgesetzt, daß, „wer Apostel werden wolle, mit Jesus gelebt" haben müsse, „um Zeuge von Jesus sein zu können". Paulus dagegen „hat Jesum nie gesehen, geschweige daß er mit ihm umgegangen wäre: seine Beziehungen zu Jesus sind durch seinen Haß gegen Jesu Jünger, und danach durch eine Vision, gewis die schlechtesten Quellen historischer Erkenntnis, die es gibt, vermittelt worden" (61). Lagarde meint, das heiße „in ehrliches Deutsch übertragen: Alles was Paulus von Jesu und dem Evangelium sagt, hat gar keine Gewähr der Zuverlässigkeit". Da Lagarde die mächtige Wirklichkeit der Kirchengeschichte als Gegner seines Urteils kennt, versucht er die Begriffe „Halluzination" und „Vision", durch einen historischen Vergleich zu unterstützen: „Denke man sich, irgend Jemand, der Gotfrids von Bouillon Leben und Wirken schildern, und Gotfrids politische Thätigkeit fortsetzen wollte, wäre ähnlich verfahren, und hätte mit derselben Offen-

heit eingestanden[19]), daß er Gotfrid nie gekannt habe, allen Freunden Gotfrids geflissentlich aus dem Wege gegangen sei, und was er von Gotfrid wisse, einer in möglichster Unabhängigkeit von Gotfrids Genossen ausgesponnenen himmlischen Erscheinung verdanke, so würde von einem solchen Menschen in irgend einer historischen Schrift gar nicht die Rede sein: er wäre unrettbar der Psychologie verfallen" (61).

Was eine Erhärtung der in den Begriffen „Halluzination" und „Vision" enthaltenen Kritik an Paulus werden sollte, stellt sich dann aber als eine neue Infragestellung dieser Kritik heraus. Fragwürdig wird die Begründung der „historischen Kritik" überhaupt. Das paulinische „Christenthum" entzieht sich dem Zugriff des Historikers mit der These, daß die Erkenntnis des „Christenthums" nur dem „Gläubigen" möglich sei. Bildlich gesprochen verhalten sich „Christenthum" und „christlicher" Glaube wie Schloß und Schlüssel. Es läßt sich zeigen, wie Lagarde mit diesem Zirkel ringt, wie er gegen ihn verstößt, aber durch ihn zuletzt in die dialektische Form seiner Kritik vorgetrieben wird.

Bis heute ist jede Kritik an Paulus von „christlicher" Seite zurückgewiesen. Bei Künneth erscheint Lagarde neben den größten Geistern des 19. Jahrhunderts in der Stellung eines rationalen, aufklärerischen Liberalismus, dem es unmöglich sei, die allerdings nicht im Tageslicht der Geschichte geschehene Kommunikation zwischen Jesus und Paulus im „Glauben" zu verstehen. Damit ist der angedeutete Zirkel gegen die „historische Kritik" Lagardes angesetzt: d. h. die Position des „Historikers", der nicht zugleich ein „christlich"-Gläubiger ist, wird als unzureichend für eine „Kritik des Christenthums" erklärt. So kann es geschehen, daß die ganze Kette kritischer Sätze, die Lagarde an seinen Vergleich der Arbeit des Paulus mit der des Biographen und Fortsetzers des Werkes Gotfrids anknüpft, von den „Christen" unbekümmert angehört wird.

f) Die Unangreifbarkeit der christlich-paulinischen Glaubenskonstruktion und die dialektische Form der „historischen Kritik" Lagardes.

Angesichts dieser Wirkung der Kritik Largardes im „christlichen" Lager drängt sich die Frage nach der Möglichkeit und Grenze der „historischen Kritik" am Christentum vor. Jeder „historisch" geführte Angriff scheint unter der Herrschaft des Zirkels und durch die Konstruktion

[19]) Lagarde bezieht sich auf eine Lebensbeschreibung, die Paulus im Galaterbrief gegeben hat.

der „christlichen" Weltanschauung zur Ohnmacht verurteilt. Lagardes Kampf scheint gefährdet. Doch gerade erst in dieser Situation der Fragwürdigkeit des gesamten kritischen Unternehmens wird erst die Möglichkeit erreicht, in den tieferen Sinn der Worte Lagardes einzudringen, daß er „absichtlich" keine „dogmatische", sondern eine „historische" Kritik leisten wolle. *Um den entscheidenden „historischen" Schlag in der Tiefe zu verstehen, ist es gerade nötig, sich die Unangreifbarkeit der „christlichen" Glaubenswelt ganz zu verdeutlichen.*

Das System der „christlichen" Glaubenswelt gründet nicht auf der Wirklichkeit und den Gesetzen dieser Welt (naturwissenschaftlich) — es kann also auch nicht auf Grund einer radikal-neuen Erkenntnis dieser Welt angegriffen werden —, sondern es existiert als ein „Reich des Geistes", als ein „Geschenk", eine „Gnade" Gottes. Gott ist der Herr dieser Glaubenswelt; der „Sohn Gottes", Jesus Christus — die einmalige, geschichtlich wirkliche, von Gott geschenkte Berührung der Gottes- und Menschenwelt — offenbarte die als „Gnade" erfahrbare, geistige Wirklichkeit des Menschen im Bezug zur Gotteswelt. Der „Glaube" an den „Sohn Gottes" wird als der unbedingt notwendige Schlüssel für die „christliche" Welt gefordert: der „Glaube" ist aber nicht in die Hand und Verfügung des Menschen gegeben, d. h. der Mensch ist „nicht frei zu glauben oder nicht zu glauben"[11]), sondern der „Glaube" ist selbst eine „Gnade" Christi und wird nach der Wahl Christi geschenkt.

Nur an einer Stelle berührt sich die transzendente „christliche" Glaubenswelt mit der Wirklichkeit der Geschichte: in der Person Jesu, des „Sohnes Gottes". Wenn irgendein Argument gegen die Welt des „christlichen" Glaubens und gegen das konstruktive Gerüst dieses Glaubens wirklich treffen soll, dann muß es ein historisches sein, das den auf dieser Welt zum Menschen gewordenen „Sohn Gottes" angeht. Wenn dem Historiker der „Evangelien" ein Satz über die Lehre Jesu möglich wird, der zur „christlichen" Glaubenswelt in Widerspruch steht, so muß diese „christliche" Welt, ihre von Paulus geschaffene Konstruktion, einstürzen. Aber selbst solche kritischen Sätze — der Streit um die Rechtfertigungslehre und die geschichtlich feststehende Inkommunikation zwischen Paulus und Jesus sind Beispiele — werden dem Historiker zerschlagen. Gegen den ersten Satz wird die alttestamentliche „Verstokkungstheorie" in Anwendung gebracht; gegen den zweiten wird gesagt: Der „Sohn Gottes" handelt nicht nur in der geschichtlichen, sondern auch in der transzendent-„christlichen" Welt. Wer aber — der Zirkel wird angesetzt — an dieser transzendenten Welt nicht teil hat, kann über sie nicht urteilen. Mag er also von „Vision" und „Halluzination" reden.

[11]) Vgl. K. Barth: „Theologische Existenz heute" Heft 3 S. 16.

Die Welt des „christlichen" Glaubens hat durch den Zirkel und durch die eigentümliche Art, die Transzendenz in ihre Konstruktion zu fügen, sich restlos gegen jeden von außen andrängenden Feind gesichert. Mit dieser Erkenntnis gewinnt aber die Lagardesche „historische Kritik des Christenthums" ihre letzte dialektische Schärfe: Der Angriff wird gegen die „christlich"-paulinische Glaubenswelt als Ganze geführt: So wie sie gefügt und gesichert wurde, ist sie nichts als die Ausgeburt eines „raffinierten Israelitismus" (62). Die Radikalität dieses Angriffs ist geeignet, einen absoluten Abgrund zwischen der Welt des „christlichen" Glaubens und der Metaphysik des „Deutschen" aufzureißen. Jede vor diesem endgültigen Zuschlag versuchte Kritik an einzelnen Sätzen der „christlichen" Lehre vermag immer der Zirkel mühelos zurückzuweisen; jede „dogmatische" Kritik ist deshalb wirkungslos, weil sie immer gezwungen ist, die „christliche" Welt als Ganze als gültig vorauszusetzen. Von innen her ist die Glaubenswelt nicht einzunehmen; innen steht man notwendig immer schon auf ihrem Grund. Die „historische Kritik" in ihrer dialektischen Form ist die einzige „kritische" Möglichkeit gegen das „Christenthum". Auch diese Kritik braucht den „Christen" nicht zu erschüttern; ihm bleibt die Möglichkeit, jenseits des absoluten Abgrundes in seiner Welt zu leben. Sinnlos wird aber jedes über den Abgrund gerufene Wort. Der Versuch, gegen die radikale „historische Kritik" den Zirkel des „Glaubens" anzuwenden, vergißt, daß der Historiker sich selbst diesseits des Abgrundes weiß.

Lagarde hat die „christliche" Glaubenswelt nicht als eine ungeschichtlich-absolute — das Werk der „christlichen" Kirche — bestehen lassen; er hat es gewagt, sie in die Geschichte hineinzustellen. Im Raum der Geschichte zerreißt der Historiker den von der Kirche um die paulinische Glaubenskonstruktion gehängten Mantel von Absolutheit; er versenkt die Christenlehre als Ganze, als ein Werk irdischen Geistes, im Meer der Geschichte. Möglich wurde diese Kritik durch das Wagnis des Metaphysikers, einen absoluten Abgrund zwischen dem „Christenthum" und der eigenen geistigen Welt aufbrechen zu lassen: erst diesseits des Abgrundes übersah er die „christliche" Welt als Ganze, sah er die geschichtlichen Mächte, die die paulinische Konstruktion ermöglichten. Als geschichtliche ist die Welt des „christlichen" Glaubens in ihrer paulinischen Gestalt ein Werk „jüdischen" Geistes:

„Paulus hat uns die jüdische Opfertheorie und alles, was daran hängt, in das Haus getragen: die ganze jüdische Ansicht von der Geschichte ist uns von ihm aufgebunden."

„Paulus hat uns das alte Testament in die Kirche gebracht,

an dessem Einfluß das Evangelium, so weit dies möglich, zu Grunde gegangen ist."

„Paulus hat uns mit der pharisäischen Exegese beglückt, die Alles aus Allem beweist, den Inhalt, der im Texte gefunden werden soll, in der Tasche mitbringt, und sich dann rühmt, nur dem Worte zu folgen."

Und darauf legte Lagarde besonderen Nachdruck: „Er hat das gethan unter dem lebhaften Widerspruche der Urgemeinde, die, so jüdisch sie war, weniger jüdisch dachte als Paulus, die wenigstens nicht raffinierten Israelitismus für ein von Gott gesandtes Evangelium hielt" (62). Gegen diesen Widerspruch der Urgemeinde hat Paulus die „pharisäische Exegese" meisterhaft gehandhabt: „gegen alle Einwürfe" von jener Urgemeinde hat er sich „gepanzert mit der aus dem zweiten Buch des Gesetzes herübergeholten Verstockungstheorie", die es nach Lagarde „freilich so leicht macht zu disputieren, wie es leicht ist, einen Menschen, der Gründe bringt und Gegengründe hören will, damit abzufertigen, daß man ihn für verhärtet erklärt" (62).

g) Der Kampf gegen die paulinische Glaubenskonstruktion.

Das verhängnisvolle Ergebnis der paulinischen Konstruktion des „Christenthums" ist nach Lagarde die Zerreißung des ursprünglichen Bezugs von Gott und Mensch. Enthalten ist dieses Ergebnis in der von Paulus konstruierten Lehre von der „einmaligen" Offenbarung des „Sohnes Gottes" und seiner „Gnade", und in der dieser Konstruktion entsprechenden christlich-protestantischen Rechtfertigungslehre. Der Kampf Lagardes richtet sich gegen den Herrschaftsanspruch der christlichen Glaubenskonstruktion, die die ewig neue metaphysische Erfahrung an die „einmalige" Gestalt Jesu kettet, und die in der Folge ihres Gnadenbegriffs die Kategorien der „Freiheit" und „Sünde" falsch bestimmt.

Lagarde als Metaphysiker behauptet trotz seines Kampfes gegen das „Christenthum" — das er als ein Werk geschichtlicher Geistesmächte erkennt — in der Wahrheit Gottes zu existieren. Die Lehre, daß die metaphysische Erfahrung „allein im Glauben" an den „Sohn Gottes" möglich werde, daß dieser „Glaube" an den „Sohn Gottes" die unabdingbare Voraussetzung jeder „Gnade" sei, ist ihm der Inbegriff „jüdischen Geistes": in dieser Lehre steckt der „grundstürzende Irrthum vom Werth des einmaligen Faktums". Dem Metaphysiker ist der

„Sohn Gottes" wesensgleich dem „Kind Gottes"; dieses „Kind Gottes" bedeutet ihm die metaphysische Möglichkeit des Menschen. In diesem Kampf um die Befreiung des deutschen Geisteslebens von der christlichen Glaubenskonstruktion tritt Lagarde an die Seite Fichtes[12]). Fichte hat — wie übrigens viele selbständige Geister der „deutschen Bewegung" von 1770 bis 1830 — die von Lagarde kritisierte „grundgiftige Anschauung" der christlichen Theologie vom „Werthe des historischen Faktums" (252) mit dem Satz bekämpft: Historische Tatsachen (das Leben Jesu) in eine wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit setzen, heiße: „das Faktum überfliegen". Und ein Vertreter der heutigen Fichteforschung, Arnold Gehlen, formuliert — Fichte interpretierend — das Ergebnis der paulinischen Theologie: in ihr werde „das nur Historische" „metaphysiziert": Die ewige metaphysische Möglichkeit des Menschen wird in der paulinischen Konstruktion in die Kategorie des „einmaligen" „Sohnes Gottes" hineingetrieben[13]); neben dieser Kategorie wird dann der Begriff der ursprünglichen metaphysischen „Freiheit" des Menschen notwendig verloren. Lagarde kennzeichnet von diesem Gedanken her die „christliche" Lehre treffend als das „in das Abergläubische übersetzte Evangelium" (393); die diesem „Aberglauben" entsprechende „orthodox-christliche Anschauung von der Geschichte ist Fetischismus, nur daß dieser sich statt auf das natürliche Einzelding auf die historische Thatsache richtet" (65).

---

[12]) Vgl. die Abhandlung von Arnold Gehlen, „Deutschtum und Christentum bei Fichte", Berlin 1935. Gehlen weiß die Ergebnisse seiner Arbeit „hauptsächlich in der Auffassung der letzten religiösen Phase Fichtes" von denen der älteren bekannten Darstellungen Fichtes unterschieden. Er ist überrascht von „der fast vollkommenen Übereinstimmung der Religionslehre Fichtes mit der Lagardes aus den «Deutschen Schriften»", a. a. O. 69. Eine große Verschiedenheit in der Grundlegung der Metaphysik bei Fichte und Lagarde wird allerdings angezeigt in der radikal andersartigen Haltung dieser Philosophen zum Begriff, zur Leistungskraft des Begriffs. Fichte bleibt hier — wie Gehlen selbst darauf hinweist — in der großen Linie der Aufklärungsphilosophie stehen, während Lagarde in seinem ethischen Idealismus sich der gegenwärtigen Philosophie nähert. Begriffe erhellen lediglich eine existenzielle Gewißheit, ein „Reich des eigentlichen Seins, ... das seine Tore niemandem öffnet, der wissen und sehen will. In ihm aber ist, wer sich durch sein Tun in Freiheit mit dem Andern findet". Vgl. Jaspers a. a. O. I 303.

[13]) Vgl. die dialektische Gegenüberstellung von „Philosophie" und „Religion" in der „Philosophie" von K. Jaspers. Es wird auch von J. darauf hingewiesen, daß in der christlichen Glaubenskonstruktion das Metaphysisch-Symbolische der Gestalt Jesu „erstarrt" sei zum „direkten Wort Gottes"; a. a. O. Bd. I 297 f.

Fichte hat zwar in seinen „Reden" Luthers reformatorisches Werk als „einen Beleg von deutschem Ernst und Gemüt" verstanden[14]) (a. a. O. S. 93). Der geschichtliche Kampf Luthers gegen den Verfall der römisch-katholischen Kirche mußte nach Fichtes Auffassung aus der Tiefe des „Urvolkes" entspringen, in dem „das Denken" noch ursprünglich und ohne Bruch „selbst Leben des also Denkenden" ist (a. a. O. 77). Aber sofort spürt Fichte die Fremdheit der paulinischen Konstruktion in der lutherischen Theologie: „eine Dunkelheit und Unklarheit blieb" in ihr: „indem es nicht darum zu tun war, den äußeren Vermittler zwischen Gott und den Menschen nur zu verändern, sondern gar keines äußeren Mittlers zu bedürfen, und das Band des Zusammenhanges in sich selber zu finden" (a. a. O. 95). Die metaphysische Existenz findet „nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott": „Licht und Seligkeit, in jeder Entfernung aber aus dieser Unmittelbarkeit Tod, Finsternis und Elend" (a. a. O. 40). Unabhängig von der „christlichen" Konstruktion der „Gnade" und „Rechtfertigung" kreisen Fichtes Gedanken um die Erfahrung eines „Geistes", die „die Selbstsucht" vom Menschen abfallen lasse „wie welkes Laub" (a. a. O. 15). Und diese Erfahrung hat Fichte protestieren lassen gegen „das nur stumme Ergebung und blinden Gehorsam predigende", „aus Asien stammende Christentum"; das behaupte, dem Menschen sei eine „natürliche Abneigung gegen Gottes Gebote" eigen, es sei ihm „schlechthin unmöglich ..., dieselben zu erfüllen", und das vom Menschen fordere, „daß er sich die ihm angemutete Niederträchtigkeit gefallen lasse, sich selbst in seiner radikalen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit anzuerkennen" (a. a. O. 50). Entsprechend dem Lagardeschen „Weg, auf welchem man der Sünde quitt wird" (63) bestimmt Fichte eine neue, unchristliche Lebenslehre, nach der „die Ewigkeit nicht erst jenseits des Grabes", „sondern mitten in der Gegenwart" wirke (a. a. O. 40).

Es geht im Folgenden um die Klärung des konstruktiven metaphysischen Gerüstes dieser neuen Lehre, um die Erhellung der Existenzbegriffe: „Freiheit" und „Sünde".

III. Der Entwurf der Existenzmetaphysik.

Die Darstellung der Existenzmetaphysik Lagardes wird die Grundbegriffe zu klären versuchen, die es Lagarde ermöglichten, die Geschichte von innen her zu verstehen, die Blindheit vor geschichtlichen Ereignissen zu überwinden, das echte Wesen der „Prophetie" wiederzuerkennen; die

[14]) Fichte, „Reden an die deutsche Nation", Ausgabe Reclam, Nr. 391 bis 393.

ihn weiterhin in den Stand setzten, seine im realsten Verständnis „politische" Wissenschaft zu begründen und die historisch-politische Begriffsbildung kritisch zu erneuern.

1. Die Kategorien „Freiheit" und „Sünde".

Die Auslegung der metaphysischen Möglichkeit des Menschen hat Lagarde nie in systematischem Zusammenhang versucht. Sie wird in den „Deutschen Schriften" gegeben als eine ihn fortwährend erregende Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen der „christlichen" Lebensansicht. Luthers „Sermon von den guten Werken" und Fichtes „Reden an die deutsche Nation" könnte man gegenüberstellen, um vorweg auf die Tiefe des Gegensatzes hinzuweisen, von dem hier zu sprechen ist.

Vom Christentum durch Abgründe getrennt „wagen" die Metaphysiker Fichte und Lagarde die Existenz „vor Gottes Augen" (257). Lagarde sagt einmal: „Zu Gott gelangt man nicht durch die Furcht, nicht durch das Gefühl der Abhängigkeit, nicht durch den Verstand, nicht durch Fürwahrhalten oder Glauben, sondern nur durch das Bestreben besser zu werden, weil nur dieses auf das Gute hinaus will, das mit Gott eines und dasselbe ist ..." (236). Und Fichte formuliert in den „Reden": Die Erfahrung des Geistes der Ewigkeit wird wirklich nur, wenn der Mensch sich entschließt, das „niedere Leben" „um des höheren Lebens willen daran zu wagen" (a. a. O. 134). In diesem „Wagnis" wird eine metaphysische gegründete „Freiheit" sichtbar, die den Metaphysikern zugleich die eigentliche Möglichkeit des Menschen und seine „Bestimmung" bedeutet. Diese „Freiheit" begründet für Fichte und Lagarde das „Recht" und die „Pflicht", „das zu werden, was zu werden man von Gott bestimmt ist" (182). Diese Auffassung der metaphysischen" „Freiheit" sprengt den „christlichen" Begriff der „Sünde"; die Erkenntnis dieser „Freiheit" — der wohl ein existenzieller „Sünde"begriff entspricht — ist bei Fichte und Lagarde herausgenommen aus jeglicher Nähe zur paulinisch-christlichen Glaubenskonstruktion. Die metaphysische Erfahrung der Gotteswelt, die Luther als „Gnade" verstand, und aus der er die „Freiheit eines Christenmenschen" herleitete, wird von den Metaphysikern in ihrem vorchristlichen, ursprünglich = „ evangelischen" Wesen (Lagarde) wiedererkannt. In „Freiheit" leben, heißt der Forderung Lagardes genügen: „das Evangelium in uns Person werden zu lassen" (80).

Die paulinisch-„christliche" Konstruktion vom „einmaligen" „Sohn Gottes", als dem einzigen Mittler zwischen Gott und Menschenwelt,

läßt die metaphysische Erfahrung des „lebendigen Gottes", der „Mächte der Ewigkeit", der „Augen Gottes", nur als „Gnade", also als eine Tat „Christi", verstehen[1]). Diese Lehre, die nach Lagarde die „Ethik" in den „Verdacht der Ketzerei" trieb, hat notwendig einen Abgrund zwischen dem „Glauben" und den „guten Werken" aufgerissen, weil sie jede „Gnade" und jede „Erlösung" — die im „Glauben" angeeignet werden und die Wahrheit und Tiefe dieses „Glaubens" begründen — außerhalb der Reichweite der menschlichen Freiheit und also der „Werke" weiß. Die „Gnade" Christi ist Geschenk: und läßt sich nicht in Freiheit ergreifen. Wird aber von der metaphysischen Existenz — die erst recht und wahr ist, wo sie den Tod ehrlich und nicht aus „verborgener Selbstsucht" wagt oder durchschreitet — die Erfahrung der Transzendenz wie ein „Wunder" behauptet[2]), so muß die christliche Theologie, ihrer Konstruktion gehorchend, entweder die Wahrheit oder die Tiefe dieser Erfahrung bestreiten. Beherrscht von den paulinischen Begriffen hat die Theologie immer den Menschen als in der „Sünde" stehend bestimmt: die „Botschaft von der Verderbnis des Menschen" meint ausdrücklich nicht nur „den sittlich schlaffen und faulen Menschen, den Entarteten und Verwahrlosten ..., sondern sie meint den Menschen auf der Höhe seiner sittlichen Möglichkeiten, der adligen Hingabe, des entschlossenen Einsatzes"[3]). Gegen diesen „Sünde"begriff, den Lagarde als eine Konsequenz der „christlichen" — nicht „evangelischen" — Konstruktion des Verhältnisses: Gott — Christus — Mensch erkennt, setzt Lagarde seine ursprünglichste Behauptung der „evangelisch"-metaphysischen „Freiheit": die Wahrheit des „Weges", „auf welchem man der Sünde quitt wird" (63). Wird das der

---

[1]) Nach Barth trifft diese „Gnade" den sündigen Menschen „ganz und gar unverdient", nach einer „unbegreiflichen" „Wahl Gottes"; vgl. 76 f. Dem Menschen gebührt Erbitten und Empfangen der „Gnade". Des Menschen Aktivität in „guten Werken" gilt ohne „Glauben" nichts — man wird das zugeben, wenn die entartete römisch-katholische Heilspraxis zur Besprechung steht, gegen die Luther und Fichte (a. a. O. 40) gleichartig protestierten. — Eine gewaltige geistige Aktivität wurde aber von Luther eingesetzt, damit er überhaupt die Ebene erreichte, in der er selbst nichts galt, sondern verschwand vor der jedes menschliche Maß übersteigenden Größe Gottes: Eine Befreiung aus dem Raum der in tausend Formen versteckten Selbstsucht, nach der die Sprache Gottes überhaupt erst vernehmbar wurde. Diese Befreiung wird im existenzmetaphysischen Lager neu verlangt im „Wagnis" des Todes, der radikalen Verneinung des natürlichen Daseins.

[2]) Vgl. Lagardes Besprechung der Schillerschen Verse von 1801. Vgl. Kap. VI 3 unserer Arbeit.

[3]) Vgl. P. Althaus: „Christus und die deutsche Seele", Gütersloh 1935, S. 25.

„Freiheit" entsprechende „Reich des Geistes" aus dem Begriff des Menschen herausgerissen, als „Gnade Christi" begriffen, dann bleibt ein „Mensch" ohne „Freiheit" und metaphysischen Geist, den Lagarde wie Fichte selbst als in der „Sünde" stehend beurteilt haben.

Weder der Fichteschen noch der Lagardeschen Metaphysik ist der „Sünde"begriff fremd. Lagarde weiß, daß eine vom metaphysischen Ursprung losgelöste sittliche Form ohne jeden geistigen Wert ist, daß die sittliche Form sogar ein Weg sein kann, die Forderungen des Geistes zu betrügen. Er selbst hat mit der Schroffheit Kierkegaards gegen das Kirchengängertum formuliert, daß „Gewohnheit, Mode, Sitte, Kultur, Gesellschaft, Staat, Kirche" zu dem werden können, „was die alte Kirche Welt nennt": wobei diese „Welt" das „Reich des Geistes" verloren hat (172). Die Welt der Formen ohne „Geist" vermag — mit Fichte zu reden — ein Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit heraufzuführen. Entscheidend ist aber, daß dieser Begriff der „Sündhaftigkeit" den Begriff der Freiheit nicht ausschließt, sondern zur Voraussetzung hat, also völlig anderer Struktur ist als der „christliche" Begriff der „Sünde", der — gezwungen durch die „christliche" Glaubenskonstruktion — die „Freiheit" radikal bestreitet.

In der Folge des metaphysischen Begriffs der „Freiheit" kritisiert Lagarde noch einmal das „jüdische Prinzip", das die „gesammte christliche Kirche aufgenommen" hat, indem sie „Vergangenes" an die Stelle „des Gegenwärtigen" setzte (67). Dem „metaphysizierten", christlichen Begriff des „Sohnes Gottes" wird die Unterscheidung des Metaphysikers von „Einmal Geschehenem" und „immer von neuem Geschehenden" entgegengesetzt. In aller Schärfe wird auf Grund des „Freiheits"-begriffes die christliche Konstruktion angegriffen: „Der Religionsbegriff des Christenthums ist falsch" (65). „Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit, und darum kann vom Protestantismus und . . . auch vom Katholicismus, darum kann vom Christenthume für uns nicht mehr die Rede sein" (67). „Der ewige Menschengeist wird von einmal Geschehenem nicht befriedigt. Es ist nicht Religion, sondern Sentimentalität sich in Gewesenes zu versenken, und das Bewußtsein von dem immanenten Leben ewiger Gewalten in der Zeit schwindet in dem Maße, in welchem die von Jahre zu Jahre schwächer werdende Erinnerung an uralte, sich nicht erneuernde Thatsachen als Religion angepriesen wird" (67). „Nur Eine neue" Religionsform ist „möglich, die, Gott im Menschen zu erkennen und zu lieben, aber freilich nicht in dem natürlichen, sondern in dem wiedergeborenen Menschen" (82). „Religion" ist „persönliche Beziehung des Frommen auf Gott, Leben mit ihm"; sie ist unbedingt Gegenwart, Hoff-

nung auf die Zukunft nur insoferne, als der Umgang mit dem Ewigen Jedem, der ihn übt, unumstößliche Gewißheit gibt, daß auch er selbst ewig ist" (65).

Gegen jeden Ansturm von „christlicher" Seite werden die Metaphysiker den Satz Fichtes wiederholen[4]): Der Mensch „kann frei sein, oder nicht frei. In der Wirklichkeit ist die Weise, wie jemand diese Frage beantwortet, der klare Spiegel seines wahren inwendigen Seins" (a. a. O. 119)[5]).

2. Die Kategorien „Gottesdienst", „Kind Gottes", „Tod", „Pflicht" und „Sünde".

In einem seiner Aphorismen sagt Kierkegaard über den „Augenblick der sittlichen Wahl": „Wenn rings alles stille geworden ist, ... wenn die Seele in der ganzen Welt mit sich selbst allein ist, dann tritt ihr gegenüber die ewige Macht selbst, dann ist's als ob der Himmel sich öffnete, und das Ich wählt sich selbst, oder vielmehr nimmt sich selbst in Empfang. Dann hat die Seele das Höchste gesehen, was kein sterbliches Auge sehn, was nie vergessen werden kann; dann empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie für die Ewigkeit adelt". Diese Worte führen in den Lagardeschen Begriff des „Gottesdienstes" der „wiedergeborenen", der „ethisch gewordenen Existenz" mitten hinein (395). Es geht um das Verständnis der „Neuen Geburt". In ihr erfährt der Mensch das „Reich des Geistes", die „Ewigkeit", durch sie wird das natürliche „Ich" zum „Kinde Gottes", zum „Einzelnen", „zu dem Du, zu dem die Ewigkeit ununterbrochen spricht: du sollst" (Kierkegaard). Das Eigentümliche des offen-verborgenen Weges in diese „Geburt" wird als „Wagnis" begriffen; das Wagnis ist die konkrete Form der meta-

[4]) Ein Satz, den Fichte im Kampf gegen den Positivismus und Determinismus der Aufklärung, gegen den „ausländischen" „Glauben an den Tod" gebraucht.

[5]) Es muß angemerkt werden, daß die Darstellung der Lagardeschen Paulus-Kritik, die Ludwig Schemann in seinem Buch über Lagarde gegeben hat, unzureichend ist. Ohne diese Kritik bis in ihre dialektische Form hinein zu entwickeln, findet er die Sätze Lagardes an „Widersprüchen und Halbheiten krankend", ohnmächtig vor der „Einheitlichkeit und machtvollen Geschlossenheit" der Kirchenlehre (192). Schemann bringt Lagarde mit Luther auf die eine Formel, die für Luther zwar nicht der „Lehre", wohl aber dem „Geiste" nach zutreffe: beiden sei das Evangelium das „Gleichnis der inneren Geschichte der Kinder Gottes" (206). Wie sehr dieses Urteil, das an der abgründigen Entgegensetzung von „Metaphysik" und „Theologie", an der Gegensätzlichkeit der Begriffe: „Freiheit" und „Sünde", „Sohn Gottes" und „Kind Gottes" vorbeisieht, die Gestalt Luthers verfehlt, hat die Entwicklung der neueren protestantischen Theologie gezeigt, vgl. Kap. IV.

physisch gegründeten „Freiheit". Die „Natur" („Thiernatur" 396) — das ist die gleichbleibende Grunderfahrung bei Kant, Fichte, Schiller, Kierkegaard, Lagarde, Jaspers u. a. — lebt in der Sorge um das eigene Sein; sie will immer sich selbst. Wo ihr Tanz um die eigene Mitte bedroht wird, wo der Tod dieser „Natur" begegnet, fährt Angst in ihr hoch. Das „Wagnis" sprengt den von Gefahr und Tod um das natürliche „Ich" gezogenen Kreis: wenn es ein Wille ist mit verpflichtendem Gehalt. In diesem „Wagnis" ereignet sich der „Augenblick" [6]), der alle zeitliche Sorge um das natürliche Dasein verstummen läßt vor dem „Angesicht Gottes". Die „Selbstsucht" fällt vom „Kind Gottes" wie „welkes Laub" (Fichte); die Angst stirbt; der Tod verliert seine Macht. Der Tod herrscht über „Natur" und „Welt", deren Existenz er bedroht und vernichtet; er stirbt aber selbst im „Augenblick" der „Geburt". Erst wo der Mensch im Zuge irgendeiner wahren Pflicht in das „Wagnis" seiner Existenz gestellt wird, wo er dieses „Wagnis" besteht, wird er wirklich „frei". Das „Kind Gottes", das „den Tod nicht fürchtet", das „dem Tode entronnen ist", ist „eine Kraft", der keine andere „unter dem Himmel" sich vergleichen kann (401); „in ihm ist Gott, an ihm ist Freude und Befreiung" (172); es „ist der lebendige unter uns wandelnde Beweis des Daseins der Ewigkeit, des Wirkens der Mächte der Ewigkeit", der „einzige Beweis für die Unsterblichkeit der Seele". Ohne die „Kinder Gottes" „ist Alles dunkel" in der Welt (172).

Das „Angesicht Gottes" wirkt als tiefstes ethisches „agens", zwingt in neue Formen des Lebens, deren Wesen ist, daß sie die Befreiung aus jeder wie immer gearteten oder getarnten Egoität voraussetzen. „Jeder, der Gott folgen und Gottes Leben leben will, entsagt damit der Welt und allem, was sie bietet und fordert" (80). „Wo Gott Herr ist, gebietet kein anderer Herr": oder in ähnlicher Strenge: „es ist Alles Pflicht oder Sünde". Die herrische Bestimmung: „kein Genuß, keine Gewohnheit, kein Verlangen ist für die Kinder des Reiches da, nichts als der Dienst ihres Gottes", erinnert an ethische Formeln Fichtes, setzt aber zum Verständnis den „Augenblick" voraus. Der „Gottesdienst" der „wiedergeborenen", der „ethisch gewordenen Existenz" ist ein „leider oft von der Sünde gestörtes Leben unter den Augen des allgegenwärtigen Gottes" (151).

Für Lagarde existiert jede Gemeinschaft, letztlich auch die der „Nation", echt nur als „Gottesdienst". Jede Gemeinschaft — das wird vor allem nach der geschichtlichen Erfahrung unseres Volkes seit

[6]) Die Kategorie: „Augenblick" wurde von Fichte und Kierkegaard übereinstimmend gebraucht in der Bedeutung des Einsinkens der „Ewigkeit" in die „Zeit".

Lagardes Tod in aller Klarheit wiedererkannt — setzt als Bedingung ihrer Existenz die metaphysische Freiheit voraus. Die Teufel und Tod fürchtende bloße Natur, das „Individuum", widersetzt sich den Anforderungen, auf die eine Lebensgemeinschaft dem Einzelnen gegenüber nicht verzichten kann. Erst wo der „Einzelne" „frei" wird von sich zum „Gottesdienst", wird die Form der echten Gemeinschaft möglich.

Lagarde verliert mit seinen zunächst ungeschichtlich-abstrakt klingenden Kategorien die Wirklichkeit der Geschichte nicht aus den Augen. Er selbst kritisiert die Fremdheit, mit der die „christliche" Theologie der Welt der Geschichte gegenübersteht. Er findet es „höchst charakteristisch, daß die ausdrückliche Männlichkeit in der Kirche niemals zur Geltung gekommen ist, ebensowenig wie die Vaterlandsliebe und die Freundschaft". Das „eigentliche Gebiet des Mannes, die Arbeit in der Welt gegen die Welt" habe die „Kirche nicht begriffen". Der Gott der „Christen" steht jenseits dieser Welt; der „Glaube" existiert in der Tiefe aus der Erfahrung der „Gnade", der Befreiung von der „Welt" im Ganzen, der „Erlösung": ohne daß diese „Befreiung" aus den Nöten und Notwendigkeiten der „Welt" positiv als Voraussetzung eines Kampfes „gegen die Welt", einer „Gestaltung" der Welt, begriffen wird. Die „christliche" Gnade ist durch die einseitige Aktivität Gottes und Christi bestimmt, sie trifft den Menschen in der „Sünde", aus der sie ihn nur in der Ebene des „Glaubens" befreit. Die Gestaltung der Welt auf Grund der „Freiheit" der Existenz, die Formulierung von „Aufgaben" metaphysischen Gehalts, von „Ideen", mitten in der Welt und ihrer Geschichte sind dem „Christen" durch die paulinische Konstruktion seiner Weltanschauung verschlossen. So erschien dieser von Paulus geschaffenen Konstruktion entsprechend „Weltflucht, nicht Weltbesiegung auf der Fahne der katholischen Ethik" (256). Der Protestantismus lutherischer Prägung ist nach Lagarde an dieser „christlichen" Trennung der „Gnade" von den „Werken" der geschichtlichen Welt zugrunde gegangen. Die Behauptung eines unmittelbaren Bezuges der Weltarbeit zur „Idee", die „aus Gottes Hand" geschenkt werde, verstößt gegen die „christliche" Lehre, ist dem Protestantismus gefährlichste Irrlehre. Verliert der Protestantismus seine strenge, klare Tiefe, dann sind nach Lagarde die „tagebuchschreibenden, pietistischen Selbstquäler", deren „Selbstanklagen sehr selten etwas Anderes als maskierte Selbstgefälligkeit sind", die Folge dieser Trennung von Geschichtsarbeit und „christlichem" Glauben (394). Lagarde hat einmal die Gestalt des heiligen Georg als eine männliche gerühmt[7]).

[7]) Vgl. „Berliner Theologen, und was man von ihnen lernen kann" S. 108 in der Ausgabe von Lehmann, München.

3. Der Begriff des „Planes" und des „Gesetzes".

Dann entwickelt Lagarde „noch ein Moment von allerschwerstem Gewichte". Unter dem Begriff des „Planes" hat er die Erfahrungen und die Erkenntnis metaphysischer „Gesetze" der Lebensgestaltung gesammelt, die für die Begründung seiner sämtlichen Arbeiten und zuletzt des metaphysischen Systems selbst von entscheidender Bedeutung sind. In seiner Schrift über „die Religion der Zukunft" sagt Lagarde, *den inneren Zusammenhag der bisher dargestellten Lebenskategorien erhellend*: „der eigentliche Beweis für die Ewigkeit der Seele liegt ... in dem *Plane, welcher im Leben jedes die Richtung auf das Gute einschlagenden Menschen sichtbar wird*". Es wird Lagarde, der selbst einmal das Unwesen des Liberalismus mit der großartig schlichten Wahrheit eines Volksmärchens kritisiert hat, und der in der Verehrung dieser Märchen (vgl. auch den Gedichtband) den Brüdern Grimm nahesteht, nicht entgegen sein, wenn wir den Wahrheitsgehalt der mit der Kategorie des „Planes" bezeichneten Erkenntnis durch das Volksmärchen „Der Arme und der Reiche" andeuten[8]).

In diesem Märchen wandert der Herrgott über die Erde. In der Hütte des Armen begegnet ihm die Wahrheit des Guten; als lebendigen Dank gewährt der Gott die Erfüllung dreier Bitten, die — darin findet Lagarde die „Plan"erfahrung enthalten: — dem Guten Segen bringen. Der von Gefahr und Tod noch gefangene, um seinen Besitz besorgte, träge „Reiche", der tags zuvor die Bitte des wandernden Gottes um ein Nachtlager blind abwies, gewahrt am Morgen den irdischen Teil der Gaben, die der Herrgott dem Armen schenkte. Nachdem ihm wenige Worte des Armen das Geschehene erklärten, jagt er begierig dem Gotte nach. Mit einer Lüge — die den Herrgott täuschen soll — begründet er seine Bitte um Erfüllung dreier Wünsche. Der Herrgott gewährt sie, nachdem er, der über menschlichem Betrug steht, in seiner Güte den blinden Reichen vor seiner Bitte warnt. Und nun schildert das Märchen den auch im Negativen sichtbar werdenden „Plan": das Gesetz des Lebens, daß der Herrgott und das Gute nur einen ehrlichen Anweg haben, daß nur auf diesem Wege eine größere Gestalt des Lebens entsteht, betrügt der Reiche nicht. Eine Reihe kräftiger Bilder zeigt, wie der gierige Reiche sogar den nur irdisch gemeinten Reichtum — um ein nicht irdisches Gut zu bitten, ist ihm von vornherein unmöglich — seiner Wünsche verfehlt. Er verstrickt sich mit seinen Wünschen in Ärger und Schade.

Lagarde weist die Wahrheit dieser „Plan"erkenntnis in der Wirklichkeit des menschlich-geschichtlichen Lebens auf: im Lebenszusammenhang der Individualität wie in größten historischen Lebensbewegungen. Überall entdeckt er, wie die auf Grund der „Freiheit" ermöglichte Wirkung

[8]) Vgl. die Grimmsche Sammlung der „Kinder und Hausmärchen" Nr. 87, Reclam-Ausgabe.

der „Mächte der Ewigkeit" den Zusammenhang der „Natur" zerreißt, wie sie eine „Neue Geburt" bedeutet, und wie nach dieser „Geburt" ein neues Wesen alle Umstände und Begegnisse seines Lebens mit neuen Augen betrachtet. Verschiedene „Gesetze" — das ist hier die entscheidende Einsicht — stecken in der „Natur" und im „Reich des Geistes". Natur zeugt Natur und stirbt als Natur[9]). Der Geist, im Wagnis erschlossen, gestaltet nach eigenem Gesetz im Raum der Natur. Die „Plan"erkenntnis ist: Jede Tat, die aus dem Geiste entspringt, schafft neue ursprüngliche Formen, steigert das Leben, fügt die Natur in eine neue „geistleibliche" Gestalt[10]). Die Natur wird beherrscht, wo sie dem Geist widerspricht; oder sie bricht ein in den Prozeß der „geistleiblichen" Gestaltung. Die Strenge der im „Plan" sichtbar werdenden metaphysischen Lebensgesetze wird im letzteren Fall deutlicher erkennbar: Das Leben fällt hinter das Wagnis in sein natürliches Dasein zurück: die „Sünde" herrscht, Gestalten des Lebens zerbrechen[11]). Erst wo die Natur die Gestaltung des Geistes stört, wird von ihr als einer „sündigen" Macht gesprochen, „sündig", weil sie die Steigerung des Lebens über die Natur hinaus verhindert. Aber ebenso muß nach Lagarde betont werden, daß der Geist nur im Raum der Natur zu gestalten vermag, ohne Natur bedeutungslos ist in der Welt, „widerlich", „gleichgültig wie der Knopf eines Mandarinen am Hoangho", und wie die „bloße Natur" unfähig, „in der Geschichte" „segensreich" zu wirken (8). In der Gestaltung des Lebens wird der „Plan" erfahren: wo immer und nur wo die metaphysisch freie Existenz wagt, schafft sie am „Reich" in sich und um sich: durch alle Niederbrüche hindurch werden die „Gesetze" der Gestaltung sichtbar. „Der Meißel thut weh, der aus dem empfindenden Blocke den Gott herausschlägt: je weiter aber der Stahl in seiner Arbeit vorgeschritten, desto stiller hält der Marmor, der sich schon über die aus der Natur entstehende Geistesgestalt freut" (256).

Der „Plan" hat immer ein individuelles Gesicht: aber in diesem Einmaligen jeder Gestaltung steckt

---

[9]) Ein Satz, den Fichte und Lagarde im Raum der Geschichte aufgewiesen haben: Fichte zu Anfang seiner „Reden" in der Kritik der preußischen Politik vor 1806, der er die Lehre von der „vollendeten Selbstsucht" zugrunde legt. Lagarde in seiner Kritik des Protestantismus, der „das Volk ganz auf seinem natürlichen Boden gelassen, mithin der Wirkung der Gesetze des natürlichen Lebens, also das Verbrauchtwerden der Kräfte, mit nichten ausgeschlossen" hat (152). Vgl. Kap. V 1, 2.

[10]) So wird nach Lagarde „die natürliche Grundlage" des Volkes durch die geschichtliche „Idee" „aus dem Physischen ins Historische übersetzt" und ist „darum als bloß Natürliches nicht mehr vorhanden". Vgl. Kap. V 2.

[11]) Lagardes Revolutionstheorie Kap. VI 3.

jedesmal ein Allgemeines, die Notwendigkeit von „Gesetzen". Das gleiche Geschenk des über die Erde wandernden Herrgotts, die gleichen Möglichkeiten des Lebens entwickeln „der Arme und der Reiche" notwendig zu ganz verschiedenen Folgen: vom Guten werden andere Wünsche ausgesprochen als vom gierigen Reichen des Märchens; die Erfüllung der Wünsche bringt dem Guten größeres Gut; der Reiche verliert sich in Ärger und Schade. Die in der Gestaltung des Lebens wirkenden metaphysischen Gesetze werden der rückschauenden Besinung als „Plan" bewußt.

Die „Plan"gesetze hat Lagarde benutzt, um historische Fragen zu erledigen. Ein Beispiel der Kirchengeschichte: Lagarde stellt sich 1873 die Frage: „wie es sich mit der göttlichen Vorsehung vertrage, ein eben der Menschheit gemachtes Geschenk (die Lehre Jesu) sofort in dieser Weise verunstalten und seiner Wirksamkeit berauben zu lassen ..." (wie es nach Lagarde durch die von der Kirche aufgenommene „christliche" Glaubenskonstruktion geschah) (67). Lagarde sieht, „daß in der Geschichte des Menschengeschlechtes dieselben Gesetze herrschen, die in der Geschichte des einzelnen Menschen erkennbar sind" (68). Diese Erkenntnis erlaubt es ihm, die „christliche" Kirche in der Rolle des blinden Reichen des Volksmärchens zu sehen. Der Herrgott schenkt nie fertige Gebilde; er schenkt nur die Möglichkeit für sie, die im Wagnis ergriffen werden muß. Die metaphysische „Freiheit" steht zwischen dem Geschenk Gottes und dem Menschen. Gott „gibt, indem er fordert. Er fordert die Perle im Schutte zu suchen, statt sie in die Hand gleiten zu lassen" (68). Die Kirche verstand das „Geschenk" Gottes nicht; sie entfaltete die Möglichkeit neuen Leben nicht zur „evangelisch"-metaphysischen Gestalt, und darin zeigt sich für Lagarde mit der Gewißheit des „Gesetzes" an, daß die Kirche nicht „frei" war für das Geschenk Gottes. Dieses forderte den „Wiedergeborenen" und seine „Freiheit"; es wurde verloren — nach den Ausführungen der Pauluskritik — unter der Herrschaft jüdischer Geistesmächte.

Die Strenge der im Begriff des „Planes" sichtbar werdenden Gestaltungsgesetze bringt später die zwingende Notwendigkeit in die Forderungen Largardes[12]). Die Erkenntnis des Metaphysikers ist, daß die „bloße Natur" keine geschichtliche Gestaltung ermöglicht: soll das zwischen verjährten, geistlosen Formen und anbrechendem Chaos zerrissene deutsche Leben eine Zukunft gewinnen, dann muß dieses Leben seine metaphysische Möglichkeit ergreifen. „Alle Kraft der

12) Vgl. die Analyse der Form der „Deutschen Schriften" im Anhang an Kapitel III unserer Arbeit.

Erde liegt in den Kindern Gottes" (395). Gegen jede Verwahrlosung entweder geistloser Form oder bloßer Natur wird schon 1873 das Gesetz formuliert: „Jeder Reichsgenosse hat die heilige Pflicht", „jedes Gute zu verbreiten, jedes Böse zu bekämpfen": „weil er mindestens die Fähigkeit zur Idealität im Volke erhält, wenn er Einem idealen Gute Anerkennung verschafft" (81)[13]. Aber auch die vielen, in den verschiedensten Winkeln versteckten Einzelnen werden nicht die notwendige neue geistig-politische Gestalt des deutschen Lebens schaffen, wenn nicht dem ganzen Volke der „Prophet" ersteht, der „im Vaterlande nicht althergebrachte Gewohnheit freundlichen Daseins, sondern den Träger einer großen Aufgabe, den irdischen Leib einer Idee" sieht (244). Allein die Arbeit des ganzen Volkes an der „Idee" — das ist die Konsequenz der metaphysischen „Plan"gesetze — wird eine große Gestalt deutschen Lebens begründen.

Das Wesen des „Propheten" entwickelt Lagarde aus den im „Plan" sichtbar werdenden Gesetzen der Gestaltung des Lebens. Der „Prophet" hat „mit Nichten Kenntnis der Zukunft", ihm eignet „die Fähigkeit ..., in den Wirrnissen des Lebens den ethischen Kern zu erkennen", „Gottes Befehl zu verkünden", die „Idee" in den Blick des Volkes zu zwingen. Die Zukunft kennt der „Prophet" in zwei Gesichten: die die Gesetze der Gestaltung vortreiben: auf dem Weg der Arbeit an der „Idee" wird das Volk wachsen, im Segen der „Idee" mächtige Gestalten schaffen; während: die „Freiheit" zur „Idee" als „Ketzerei" verdammen, sie „verhöhnen" oder auch nur von ihr „gleichgültig sich abwenden", den „sicheren Tod" zur Folge hat (244).

Mit der Kategorie des „Planes" gelangt Lagarde zu der tiefsten Begründung seines metaphysischen Systems. Die in den „Plan" gesetzen enthaltene Wahrheit verpflichtet ihn absolut: in ihr sprechen Gott und Tod. Jeder Versuch, den im „Plan" sichtbar werdenden „Gesetzen" zu entgehen, muß mißglücken, weil der Raum der „Gesetze" nie verlassen werden kann. Auch Fliehende werden zu irgendeiner Stunde „durch Gottesgericht" an „Gott" erinnert. Alles Leben, sei es die Individualität oder ein dem Geist der metaphysischen „Idee" abgewandtes Zeitalter, wird durch den als „Gottesgericht" begriffenen Niederbruch jeder Ge-

---

[13]) Zum Verständnis der Begrifflichkeit Lagardes sei darauf hingewiesen, daß die metaphysische Möglichkeit, die im „Wagnis" verwirklicht wird, die „Fähigkeit" zum „Idealismus" oder zur „Idealität" genannt wird, „welche dem Menschen niemals und nirgends verloren geht". „Diese Fähigkeit wird aber zur Wirklichkeit durch das Ideal selbst." „Dies muß erscheinen, es muß erkennbar sein: sowie es das ist, gibt es auch sofort Idealisten." Die Wirklichkeit des „Idealismus" nennt Lagarde „Idealität" (408).

stalt in die geschichtliche Entscheidung gerufen: ob es dem Tod oder der „Idee" „Gottes" gehören wolle. An die Herrschaft dieser „Gesetze" der Gestaltung ist jede Existenz gebunden: gleichgültig, ob sie ihnen blind oder wissend gegenübersteht.

4. „Dogmatik", „nationale Religion" und „Nationalität".

Die systematische Erkenntnis der metaphysischen Existenz wird in „Gesetzen geistigen Lebens" ausgelegt. „Gesetze" der „Dogmatik" formulieren die metaphysische Erfahrung der Existenz.

Lagarde hat sich im Kampf gegen das Christentum wiederholt gegen eine falsche Einschätzung der Bedeutung der Dogmatik ausgesprochen. Es sei „ein Krankheitszustand, die Religion als Offenbarung von Glaubens- oder Lehrsätzen, von Dogmen anzusehen"; im echten Falle beanspruche die „Religion den Weg zu Gott, in ihrer höchsten Gestalt den Weg zum Leben mit Gott zeigen zu können" (143). Es ist aber abwegig, den Angriff Lagardes auf eine von christlich-theologischer Seite übertriebene Wertschätzung der Dogmatik als einen Angriff auf den Willen zur Dogmatik überhaupt zu verstehen; wie das letzthin Wilhelm Stapel in seiner „Auseinandersetzung mit Alfred Rosenberg" getan hat. Stapel spricht dort von einer „Antipathie Lagardes" „gegen alles Dogma"[14]). Dem ist der schroffe Satz Lagardes entgegenzustellen, daß das „Nicht-Haben" einer „Dogmatik" „als Beweis einer hochgradigen geistigen Verkrüppelung" zu gelten habe (62). Im „Evangelium" selbst sei das Streben nach einer „Gesammtansicht der Welt" wirksam, so daß, „wer entschlossen ist, dem Evangelium zu folgen, ... schon darum allen Grund (hat), die Dogmatik als eine sittliche Nothwendigkeit anzusehen" (63). Die Dogmatik versucht nach Lagarde, „die Principien der Geschichte und der Ethik" in ein metaphysisches System einzufügen. Im „Evangelium" sieht er diesen Versuch ursprünglich enthalten: „Das Evangelium ist eine durch religiöse Genialität gefundene Darlegung der Gesetze geistigen Lebens" (63). „Immer aber werden Anschauungen wie die vom Reich Gottes, von der Sünde, von dem Wege, auf welchem man der Sünde quitt wird, mögen sie nun aus dem Evangelium entnommen oder aus der eigenen Beobachtung des Lebens gefunden sein, genau denselben Werth haben wie Newtons Fallgesetz und alle ähnlichen Gesetze des physischen Lebens. Eine Philosophie, welche solche Gesetze nicht anerkennt, ist Narre-

[14]) Vgl. „Deutsches Volkstum", Hamburg, Maiheft 1935 S. 356.

tei" (63). In diese Dogmatik gehören die „Plan"gesetze Lagardes: Jede Tat, ob wissend oder blind in ihrem Verhältnis zu den metaphysischen Gesetzen, erhält ihre Folge nach Maß dieser Gesetze: „Die felsenfeste Überzeugung, daß Blausäure kein Gift ist, hindert den, der sie hat, nicht, zu sterben, wenn er sie trinkt"; oder: „die ehrenwertheften Leute werden, wenn sie die Lehre des Evangeliums, daß das Gute nur in einem Reiche, in einer Gemeinschaft, zu existieren im Stande ist, nicht anerkennen, nur erleben, was unsere Liberalen nächstens erleben werden, daß die sauberen reinlichen Sandkörner vor dem ersten besten Winde auseinander wehen" (63). Die in der „Plan"erfahrung sichtbar werdenden Gesetze des Lebens zwingen die blinde Existenz durch die Macht des Todes, die metaphysisch-„freie" durch die Notwendigkeiten Gottes.

Die metaphysische Existenz erkennt im nicht „christlich", sondern „metaphysisch" verstandenen „Evangelium" eine Auslegung der Gesetzlichkeit des eigenen Wesens. Durch die „Beobachtung des Lebens ist das Evangelium bisher noch immer bestätigt worden: man kann daher ruhig Jedem freistellen, das Evangelium stückweise aus der Geschichte und dem Leben zu sammeln, während er es einfacher so leidlich schon beieinander finden kann" (63).

Durch eine historische Betrachtung hat Lagarde den Entwurf seiner Existenzmetaphysik vertieft. Es geht ihm in dieser Betrachtung zunächst um die reine Gestalt der „Gesetze". „Vierzehn Jahrhunderte haben an der christlichen Religion gebaut. Sie ist nicht das Werk einer einzigen Person, nicht das alleinige Werk Jesu, sondern das Ergebnis vieler Bemühungen vieler Menschen und Völker" (251). Im Verlaufe der Geschichte haben wir es „nicht mit dem Evangelium" zu tun, sondern „mit dem mit jüdischen, griechischen und römischen Elementen zu einem neuen Stoffe verbundenen Evangelium" (63). Die „Artung der Menschen", die die metaphysisch-dogmatische Arbeit leisten, erhält auf diese Arbeiten „bestimmenden Einfluß" (63). Aus dieser Erkenntnis ergibt sich für Lagarde „die Forderung, daß unsere Glaubenslehre nicht auf Behauptungen der christlichen Kirche, auch nicht auf Aussprüche der Bibel, in welchem Umfange man diese sich denken möge, sondern allein auf das, durch weitere Beobachtung des geistigen Lebens fortwährend ergänzte Evangelium zurückzugehen hat". Lagarde hat Maßstäbe aufgewiesen, „zur Beurtheilung der umlaufenden Dogmatik"; er hat gefordert, daß „Alles was in der Zeit aufgetreten und mit der Zeit vergangen ist", aus dem Raum der Existenzmetaphysik zu entfernen sei; er hat aber in seiner lebenswirklichen, immer konkret denkenden Art nicht daran gedacht, einen abstrakten metaphysischen Schematismus zu entwickeln, son-

dern durch das „evangelisch-deutsche Leben", „durch die Arbeit der deutschen Nation selbst", wird das Evangelium, das zunächst „ganz allgemein menschlich erscheint ... so zu sagen zu einer deutschen Ausgabe kommen, die kein Buch ist" (81).

Grundsätzlich hat Lagarde um zwei Einsichten gekämpft, die das zur Besprechung stehende Verhältnis von Natur und Geist betreffen:

a) Lagarde vertritt die Auffassung, daß die „germanische Naturanlage ... in der Kirche der Zukunft sich geltend machen muß" (257). Die metaphysischen Gesetze gelten nicht als abstrakter Schematismus im leeren Raum. Lagarde ist in dieser Erkenntnis lebensnäher als Fichte. Die „deutsche Ausgabe des Evangeliums"[15]) muß entstehen im Prozeß einer allmählichen, wahrhaftigen Einsenkung der metaphysischen „Gesetze" in den Raum der vorgegebenen „Natur": so, daß diese Natur unter der Herrschaft der „Gesetze" neue „menschliche" Formen ausbilden kann, daß zweitens diese „Gesetze" im Raum der Natur die ihnen anhaftende Erdenferne verlieren. Die gelungene Ineinssetzung der „germanischen Naturanlage" und der metaphysischen „Gesetze" ergibt die „deutsche Nationalität": „eine Kraft, welche nicht gewogen, geschaut, geleitet, beschrieben werden kann, welche da ist, wann sie wirkt, welche überall da ist, wo in Deutschland etwas wächst und gedeiht" (263). Lagarde hat einen feinen Spürsinn für jede Art von „Homunkulität" entwickelt. In seiner Kritik der ohne „Natur" und ohne „Geist" hervorgezauberten Formen des Liberalismus empfindet Lagarde 1878, daß die undeutsch gewordenen Deutschen „die am lebhaftesten gehaßte Nation Europas sind", mit „Juden und Jesuiten auf einer Stufe stehn": eben weil ihren Formen jede ehrliche „Ursprünglichkeit" fehlt[16]) (259). In diesem Deutschland sei „Ursprünglichkeit" („Originalität") zum „Ver-

---

[15]) Vgl. Lagardes Verehrung für Jacob Grimms „Deutsche Mythologie", das Buch, das nach Lagardes Auffassung „zu den epochemachendsten (gehört), die je gedruckt worden sind". Lagarde steht zur deutschen Volksdichtung, die die Grimm u. a. erforschten, in einem ähnlich ehrfürchtigen Verhältnis wie heute neben Panzer, von der Leyen u. a. Krieck, der in den Volksmärchen und Volkssagen — lange vor der Aufnahme der eigentlich „christlichen" Lehre und der reformatorischen Gläubigkeit im Volk — eine „Volksreligion des Nordens" sich entwickeln sah (vgl. Krieck: „Dichtung und Erziehung").

[16]) Vgl. Lagardes Besprechung der Wesensbeschreibungen des „Deutschen", die Fichte und Frau von Stael versucht haben: „Glaube" an „ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber": „Unabhängigkeit des Geistes": „Liebe zur Einsamkeit": „Eigenartigkeit des einzelnen Menschen" ... (261 f.).

brechen" geworden, das Leben sei „unwahrhaftig", „Kunstprodukt" und „Dressur" (258). „Echtheit" sei die dringlichste Forderung des „Deutschen". Das „deutsche" Leben verkümmere und sterbe unter den „Flechtarbeiten einer tendenziösen Wissenschaft, einer künstlichen und von Almosen lebenden Kunst, eines redseligen und charakterlosen Parlamentarismus, Börsengeschäften und einer in fortwährendem Sterben liegenden Industrie, ... einem Haufen haltloser Meinereien über Religion, Philosophie, Musik ...". Die radikale Forderung des „Deutschen" gegenüber diesem geist- und naturlosen Zerfall alles Lebens heißt: „zu den Quellen müssen wir zurück, hoch hinauf in das einsame Gebirg, wo wir nicht Erben sind, sondern Ahnen" (314). 1884 hat Lagarde in seinem „Programm für die konservative Partei Preußens" ein anderes Bild gesetzt, um Lage und Wesen der deutschen „Nationalität" seiner Zeit zu beschreiben: „Die Nationalität der Deutschen erhalten kann nur, welcher einsieht, daß sie ganz und gar noch zu wecken ist". Dieses „ganz und gar" wird bald darauf herabgemindert: „Wir erhalten diesen Baum nur, indem wir von den höchstens eben wieder aus der am Boden abgehauenen Wurzel ausschlagenden Schößlingen den geradesten, kräftigsten in die Höhe pflegen" (386). „Noch sind die Wurzeln unseres Wesens lebendig" (349).

Das ganz Entscheidende, das es hier zu sehen gilt, ist, daß Lagarde die „Nationalität" und „nationale Religion" begreift als das Ineinanderwachsen der „Naturanlage" und der metaphysischen „Gesetze" des Geistes: so, daß die „Naturanlage" unter den Forderungen des Geistes im Reich menschlicher Gestaltung über sich selbst hinaus zu bestimmter Form gelangt: während die „Gesetze" des Geistes in der besonderen „germanisch" „gearteten" Naturanlage beheimatet werden und in ihr und durch sie die typisch „deutsche" Ausgestaltung erfahren[17]).

Die Erkenntnis, daß im Reich des Menschlichen der Geist nur als „nationaler" echt begriffen und gelebt werden kann, hat Lagarde zu einer weiteren Kritik des Verhältnisses der einen „christlichen" Kirche zu den „Nationen" geführt.

b) Er meint, „es war ein zu rasches Vorgehen, als Jesus das Menschenthum als das Wesentliche im irdischen Dasein bezeichnete". Das ethische Leben „schreitet nicht in Sprüngen fort". Er versucht historisch dieses „zu rasche Vorgehen" Jesu zu ergründen und findet: der

---

[17]) So tief und so wahrhaftig soll diese „nationale" Besonderung des Geistes gelebt werden, daß selbst „im ewigen Leben" der „Deutsche als Deutscher noch wird zu erkennen sein ..." (264).

„jüdischen Nation" fehlte das Wesen der Ursprünglichkeit („Originalität", „Echtheit"). So hat „Jesus eine Nation im eigentlichen Begriffe des Wortes gar nicht gekannt, und darum hat er den Sprung aus der ihn anwidernden Homunkulität seiner Umgebung ... in das Menschenthum gewagt und wagen müssen, statt allmählich über Geschlecht, Stamm und Volk zu diesem Menschenthume fortzuschreiten" (258). Aus diesem Grund brachte die Lehre Jesu — durch die paulinisch-„christliche" Entstellung in dieser Richtung noch unmäßig vorgetrieben — ein allzu abstraktes, geschichtsloses Verständnis des Geistes in die Geschichte. Diese Einsicht bestimmt dann Lagardes Kritik des Bezugs unseres Volkes zur christlichen Kirche. Er spürt: „Die deutschen Herzen haben, als sie der Kirche sich anschlossen, die sehr richtige Ahnung gehabt, daß gerade der ungemessenen Subjektivität, welche die Stärke, aber auch die Schwäche der germanischen Naturanlage bildet, der Halt einer großartigen Institution noth thue, welche das von ihr Aufgenommene schütze und erziehe": Die Berührung unseres Volkes mit dem bis in abstrakte Endformeln vorgetriebenen Geist der Kirche mußte aber nach Lagardes Lehre von Natur und Geist mißglücken: „... sie (die ‚deutschen Herzen') irrten, als sie vorfinden zu dürfen glaubten, was nur ihres eigenen Strebens unbewußt-bewußt gelungener Bau sein mußte ..." (252). Die „germanische Naturanlage" mußte im Raum der metaphysischen „Gesetze" zur Einheit der „Nationalität der Deutschen" gesteigert werden[18]). Diese geschichtliche Entwicklung wurde verfehlt; die Folge wurde die Spaltung des „Germanischen" und „Evangelischen" in unserem Wesen: die von Lagarde als Verhängnis und Aufgabe zugleich beurteilt wurde.

Schon 1873 faßt Lagarde seinen Kampf um eine „nationale Religion" formelhaft zusammen: Sie wird „wesentlich unprotestantisch" sein müssen: d. h. „nicht eine ausgebesserte alte"; „wesentlich unkatholisch", d. h. „nur für Deutschland"; „wesentlich nicht liberal", d. h. „nicht sich nach dem Zeitgeist, sondern den Zeitgeist nach sich" gestaltend. In der echten Form bedeutet die „nationale Religion": „Heimatluft in der Fremde, Gewähr ewigen Lebens in der Zeit, unzerstörbare Gemeinschaft der Kinder Gottes mitten im Hasse und der Eitelkeit ein Leben auf Du

[18]) Die von den Brüdern Grimm erforschte deutsche Volksdichtung verstand Lagarde als erste Äußerung eines echten deutschen Geistes.

und Du mit dem allmächtigen Schöpfer und Erlöser, Königsherrlichkeit und Herrschermacht gegenüber Allem, was nicht göttlichen Geschlechtes ist" (83).

5. Anmerkung. Die Form der Wissenschaft Lagardes.

Der Begriff des metaphysischen „Gesetzes" hat Lagarde zu einer strengen Form der Wissenschaft vorangetrieben. Der Ansatz für eine Analyse dieser Form, ihrer eigentümlich „politischen" Möglichkeiten[19]), ist gegeben in der Beobachtung, daß Lagarde in seinen „Deutschen Schriften" nie in einer nur historisch-beschreibenden Wissenschaftsarbeit stecken bleibt, sondern stets zwingend notwendige Forderungen an historische Lebensmächte, an politische, wissenschaftliche, pädagogische Amtsträger, richtet[20]). Lagarde formulierte in seinen Schriften (1853—1886) Grundsätze und „Gesetze", deren Wahrheit durch die seither geschehenen großen geschichtlichen Umwälzungen nicht erschüttert, sondern gerade erst in den Blick gerückt wurde. Diese Leistung erhebt die wissenschaftliche Arbeit in eine verpflichtende Höhe; wir werden versuchen, die Form dieser Wissenschaft analytisch zu erhellen.

Die zuletzt jeder Tiefe entfremdete, nur beschreibende Wissenschaft des liberalen Historismus, die bis in die jüngste Vergangenheit hineinreicht, wurde überwunden durch den radikalen theoretischen Vorstoß Lagardes in die Ebene des verborgenen metaphysischen Systems des Lebens, der „Gesetze" der Lebensgestaltung, die — ob erkannt und anerkannt oder nicht — mit einer Strenge herrschen, die derjenigen der „Fallgesetze Newtons" vergleichbar

---

[19]) 1872 empfindet Lagarde seine mit wissenschaftlichen Untersuchungen und Bestimmungen arbeitende Abhandlung „über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion" als „durchaus eine politische" Schrift (40). 1878 formuliert er es als den eigentlichen Zweck seiner „politischen Aufsätze", mit den Mitteln der Wissenschaft der „Wahrheit" zu dienen, und den „Schein im Unterrichtswesen, in der Behandlung der religiösen und politischen Fragen, rücksichtslos zu zerstören ..." (268).

[20]) Mit welchem Bewußtsein der „Notwendigkeit" (183) solche Forderungen von Lagarde vorgetragen wurden, mögen einige Beispiele zeigen: „Wenn wir ein solches Ethos nicht schaffen, so kommt uns ein 1789 und mit ihm eine Fluth von Unglück und Thränen" (9). „Finden sich die Menschen für diesen Versuch in Deutschland nicht und nicht bald, so können wir nur auf die Zukunft unseres Vaterlandes verzichten" (265). „Ich fordere die Träger der Macht, welche diesen Pflichten gegenüber die Hände in den Schoß legen, zur Verantwortung vor Gottes Gericht" (435). Falls „letztere Mißstände" „nicht abgestellt werden", „muß ein Erdbeben kommen, gegen dessen Urkraft das Ärgste, was die Geschichte bisher erlebt hat, den Zeitgenossen wie ein mildes Mailüftchen vorkommen wird" (361) u. a. m.

ist. Lagarde arbeitet wie andere von der Philosophie herkommende Wissenschaftler seiner Generation an einer *systematischen Durchdringung und Ergänzung der Erkenntnisse des historischen Bewußtseins*. Er sah — wie z. B. Wilhelm Dilthey — in aller Schärfe, daß es für die wesentlich historisch-beschreibende Wissenschaft an der Zeit sei, einen Schritt vorwärts, nicht rückwärts zu tun: d. h. nicht zurückzufallen in die vorhistorische Wissenschaftsarbeit der Aufklärung, in ihre zu einfache Haltung den Problemen der Geschichte gegenüber. Er wollte die breite Mannigfaltigkeit historischer Studien mit einer neuen metaphysischen Systematik bewältigen. *Das eigentliche Geheimnis der wissenschaftlichen Leistung Lagardes liegt in der Art, historische und systematische Forschung ineinander zu treiben*. Alle Abhandlungen sind ständig von zwei methodisch trennbaren, praktisch immer verflochtenen Haltungen der Forschung durchdrungen, der eigentlich historischen und einer existenziell-systematischen. Die letztere läßt das Feld des Historischen fortschreitend tiefer begreifen; die erstere ist immer schon Voraussetzung für die zweite; beide Einstellungen stehen im Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Steigerung. Die Absicht dieser Wissenschaft ist, die Geschichte mit einer metaphysischen Systematik gleichsam von innen her zu erhellen, der Geschichte trotz aller Einmaligkeit ihrer Ereignisse Geheimnisse abzuhorchen, „Gesetze", die in allen geschichtlichen Ereignissen wirksam sind. Diese „Gesetze" des Lebens selbst werden von Lagarde in Gesetzen der Theorie ausgesprochen; die Geschichte wird zu einem ungeheuren Feld der Prüfung der so gewonnenen „Gesetze". Kein systematischer Satz wird in dieser wissenschaftlichen Gesinnung Anerkennung erlangen, der diese Prüfung vor der Geschichte nicht besteht[21]).

Lagarde spricht in seinen Schriften von „Gott als Gesetz"[22]), von „Gesetzen geistigen Lebens" (63), von „objektiven Thatsachen der idealen Welt" (257), von einer wissenschaftlichen „Dogmatik", die die „Principien der Ethik und der Geschichte" enthalte, von „Gesetzen der immanenten Natur unseres Volkes" (16), von „Gesetzen des natürlichen Lebens" (152), von der „Gleichartigkeit" der „Gesetze", die „in der Geschichte des einzelnen Menschen" und „in der Geschichte des Menschengeschlechtes" „erkennbar sind" (68). Sie sind für Lagarde als metaphysische „Gesetze" des Lebens *allgemeingültig, notwendig, unumgehbar*; der Mensch steht diesen „Gesetzen" wohl „frei" gegenüber, d. h. er kann sich bewußt von ihren Forderungen abwenden, kann

[21]) Diese Wissenschaft „weiß, daß sie nichts weiß, wo sie nicht bewiesen hat" (40).

[22]) Vgl. Anna de Lagarde: „Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben". 2. Auflage, Leipzig 1918, S. 28.

ihnen auch blind gegenüberstehen. In beiden Fällen tritt er aber nicht aus dem Wirkungsbereich dieser „Gesetze" heraus, sondern ihre Wahrheit und Macht beweist sich im Negativen: durch „Gottes Gerichte", durch den Zerfall jeder Lebensform wird das Leben an den Willen Gottes, an die „Gesetze" erinnert[23]). Die Notwendigkeit treibt der Tod in diese „Gesetze". Oft klingt es in den „Deutschen Schriften", als habe Lagarde bereits den Tod, den Tod einer großen „Nation" von ferne herantreiben sehen. Das Angesicht des Todes wirkt in der Sprache, hat sie endgültig festgemacht, gestählt. Der Mensch ist mit seiner metaphysischen „Freiheit" aus dem Bereich der Naturgesetze entlassen; er ist aber gebunden an die Innehaltung metaphysischer „Gesetze" des Lebens — in welcher historischen Einmaligkeit diese auch enthalten sein mögen —, an einen „Willen Gottes". Lagarde steht hier ganz wie Jaspers u. a. im Zuge des wiederkehrenden Gedankens der deutsch-idealistischen Philosophie: „Die Gottheit sagt nichts direkt, aber durch diese Möglichkeit der Freiheit scheint sie zu sprechen, nämlich zu fordern, daß ihr uns unbegreiflicher Wille erfüllt werde, aus dem sie den Menschen unabhängig machte, damit er in eigner Verantwortung über sich selbst entscheide und darin seine Würde habe"[24]).

Lagarde hat versucht, des „inneren Seins Nothwendigkeit"[25]) in der wissenschaftlichen Form der „Gesetze" auszulegen. Dilthey, Jaspers, Panzer, Krieck, von der Leyen u. a. haben mit ihren Arbeiten für die Gegenwart die eigentümliche Leistung des „Symbols" geklärt, haben aufgewiesen, wie der Gehalt einer „Lebenserfahrung" im Raum und mit den Möglichkeiten der Einbildungskraft gestaltet wird, wie die „innere Form" solcher Symbole vom Lebensgehalt bestimmt wird, wie das Symbol zum „Spiegel" wird, in dem das Leben sich anschaut und begreift, in der „Besinnung" über sich selbst hinauswächst. Die „Gesetze" Lagardes sind auf dem Weg solcher Besinnung einen Schritt vorangegangen: das metaphysische Gerüst unseres Daseins, das Allgemeine in jeder einmaligen metaphysischen Erfahrung des Lebens — die als einmalige, konkrete im Symbol der

---

[23]) Vgl. aus Lagardes Gedichtband. (Gesamtausgabe; 2. Aufl. Göttingen 1911.)

„Ist keine Ahnung denn bei diesen Kindern
Des guten Gottes, daß das Gute richtet,
Daß es auch tötet, was ihm widerstrebt,
Daß jedes große, reiche Ja, das Gott
In unsere Welt, in die Geschichte wirft,
Viel tausend kleine arme Nichtse wegschafft? ...

[24]) K. Jaspers: „Philosophie" I 302.

[25]) Der Begriff stammt aus dem Gedichtband Lagardes S. 25.

Dichtung gestaltet wird — soll in der wissenschaftlichen Form von „Gesetzen" ergriffen werden. In der Ebene solcher „Gesetze" — die als metaphysische: zeitlos, allgemein, also auch gegenwartsgültig sind — wird das Verständnis der „politischen" Leistung der „Deutschen Schriften", von deren Beobachtung wir oben ausgingen, erreicht. Das „Gesetz" schafft, weil es stärker als das Symbol das Allgemeine im Besonderen formuliert, ein kritisches Verständnis der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart und die Möglichkeit von Bauentwürfen für die Zukunft. Das „Gesetz" gilt für jede Gegenwart und ist höchster politisch-finaler Straffung fähig.

Die größten Beispiele der Anwendung der „Gesetze" sind in Lagardes Kritik des „Satyrdramas" in der Geschichte unseres Volkes enthalten; in der kritischen Besprechung der Bedeutung der „christlichen" Kirche, der „christlichen" und der „römischen Ansicht vom Staate", die dem Willen und den Forderungen der „Gesetze" widersprechen. Auch seiner Bestimmung des Verhältnisses von „Idee" und „Suveränität", und seiner Revolutionstheorie liegt ein Wissen um eine tiefe Gesetzlichkeit des Lebens zugrunde. Die Klärung des „Prophetischen" und des eigentümlichen Wesens der „radikalkonservativen" Politik wird aus den „Gesetzen" der Gestaltung des Lebens — die die Metaphysik erhellte — unmittelbar hergeleitet. Andere Beispiele sind die kritische Beleuchtung der den „Gesetzen" der „Nation" widerstrebenden internationalen Geschichtsmächte, ferner die gesetzliche Formulierung des echten geschichtlichen Auftrages sowohl der Konservativen wie der Liberalen und der Entartung beider. Mit aller Radikalität hat das Wissen um die „Gesetze" des Lebens in den pädagogischen Abhandlungen gewirkt, in der Kritik des Bildungsliberalismus, der „grauen Internationale", und im Entwurf der pädagogischen Möglichkeiten, die die Zukunft unseres Volkes vom „Satyrdrama" in unserer Geschichte befreien sollen. Bis in die Formulierung der einzelnen pädagogischen Grundbegriffe hinein ist das metaphysische Wissen Lagardes spürbar[26]).

Vergleichen wir von diesem Standort unserer Betrachtung die wissenschaftliche Arbeit Lagardes mit der nur beschreibenden „positiven Wissenschaft"[27]), so ist Lagardes Kritik an dieser sofort deutlich. Er wird

---

[26]) Vgl. H. Nohl über die Bedeutung der pädagogischen Grundgedanken Lagardes für die pädagogische Bewegung der Gegenwart. Schon 1926 in der Studie „Zur deutschen Bildung", Heft 5 der „Göttinger Studien zur Pädagogik".

[27]) Vgl. Kriecks Versuch einer überwindung dieser „positiven Wissenschaft", den er vorlegt in seinem Buch: „Der Staat des deutschen Menschen", 2. Aufl. 1933, Junker und Dünnhaupt.

ursprünglich protestieren gegen jeden die existenziell-systematische Erkenntnis vernachlässigenden Historismus, wird bestreiten, daß man ohne strengste systematische Zucht überhaupt Geschichtswissenschaft treiben könne: weil jeder Begriff und jedes Wort diese Systematik immer schon — implicite — enthält. Eine Darstellung der Geschichte unseres Volkes, die vom Einbruch des Christentums und römischer Rechtsbegriffe, vom Protestantismus, vom Absolutismus, von der „Obrigkeit", vom „Staat" usf. nur beschreibend berichtet, die sich jeder existenziell-systematischen Erkenntnis begibt — als „unwissenschaftlich" oder nur „weltanschauliche" Beimischung —, die also in dieser Periode unserer Geschichte nicht jenes „Satyrdrama" der Überfremdung des deutschen Geistes erkennt, die diese Periode nicht aus der Tiefe der „Gesetze" als einen Verfall kennzeichnet[28]), ist mit ihrem grundlos gewordenen Begriff der „Objektivität" nach Lagardes Urteil vollständig unnütz. Die historisch-positivistische Wissenschaftslehre klammert sich an eine verstümmelte „Objektivität", an die historische „Oberfläche", an Tatsachen, ohne die Hintergründe dieser Tatsachen zu studieren oder die Möglichkeit, „neue" Tatsachen zu schaffen, zu erkennen. Lagardes Schriften wollen gerade „den Grund des Verfalles" erkennen (186)[29]). Die wissenschaftliche Erarbeitung der Gesetze erfordert allerdings einen Willen zur „Objektivität" strengster Art: denn wird das „Gesetz" der Theorie in irgendeiner Hinsicht dem geschichtlich wirkenden, metaphysischen Gesetz nicht gerecht, dann muß jede auf dieses theoretische Gesetz gegründete politische, pädagogische, wissenschaftliche Arbeit notwendig fehlgehen. Die metaphysischen „Gesetze" des Lebens — in der Sprache Jaspers: der „Wille der Gottheit" — lassen sich nicht betrügen.

Obwohl die wissenschaftliche Arbeit Lagardes noch nicht viel mehr als ein grundsätzlich neuer Anfang wurde, eine Aufgabe für die Kommenden, bedeutet sie schon als solche ein Gegenbild zur Wissenschaft der Liberalen. Deren Sorge um die „Objektivität", um die „Voraus-

---

[28]) Die Einsicht in diesen Verfall, in diesen als „Gottes Gericht" verstandenen Zusammenbruch aller ursprünglichen Formen des germanisch-deutschen Lebens ließ Lagarde 1853 eine „Frühlingskräuterkur" für die „Nation" verlangen, die „den Körper" vom Satyrdrama befreie, „auf den Gott gewollten status quo ante unserem nationalen Unglücke" zurückbringe. 1884 sieht er, daß die Nation „vor der Geburt einer neuen Zeit oder vor dem Tode steht". „Den Nothstand unserer Tage redet kein Wort aus, redet kein Seufzer aus, redet kein Schweigen aus ..." (401).

[29]) Lagarde weiß darüber hinaus, daß „den Grund des Verfalls kennen Etwas ist, daß Alles darauf ankommt die Quelle zu verstopfen, aus der so bitteres Wasser sprudelt" (186).

setzungslosigkeit" der Wissenschaft, deren Kampf gegen alle Subjektivität, gegen jede „weltanschauliche" Trübung der Studien, wird von den „Gesetzen" selbst zum Tode verurteilt. Diese Wissenschaft versagte vor der Tiefe des Geistes, vor der Ebene, in der die „objektiven Thatsachen der idealen Welt" überhaupt erst sichtbar werden, verstrickte sich mit ihrer Forderung der „Objektivität" — so wie sie diese verstand — in einem verhängnisvollen Zirkel. Diese Wissenschaft verbot sich gleichsam selbst, ihr eigenes Unvermögen und sich selbst als Todeskandidaten zu erkennen. Die Entfremdung des liberalen positivistischen Historismus von der Ebene der metaphysischen „Gesetze", vom „Reich des Geistes", die er selbst mit seinem Schlagwort der „Objektivität" betrieb, geschieht im Geist der „Gesetze", die vor Blinden nicht weniger streng gebieten. Daß aber Blinde für ihre Blindheit werben, wie es in der Wissenschaftsarbeit des liberalen Historismus geschieht, erscheint fast wie eine List im Willen der „Gesetze".

Die „Gesetze" seiner Metaphysik hat Lagarde vor allem historisch-politisch und pädagogisch entwickelt. In dieser Metaphysik ist wirklich Sein und Sollen aneinandergekettet: obwohl die „Freiheit" beide voneinander trennt. Der als „Gottes Gericht" verstandene „Tod" verlangt die „freie" Bindung an das Sein des „Gesetzes". Hier ist eine Metaphysik, die wie die Fichtesche schon, das „Sein" ursprünglicher faßt als die vorkantische, vom Erkennen des Welt-Seins her gebaute. Selbst bei Kant erscheint trotz des „Primats der praktischen Vernunft" die Pflicht als ein „Postulat", weil ihre Gewißheit noch gemessen wird am Maß der Gewißheiten des Weltdaseins. Hier steht Lagarde mit seinem Begriff des metaphysischen „Gesetzes" — getrieben durch seine historisch-metaphysischen Studien — ganz im Zuge der radikalen Umwendung der gegenwärtigen Lebens- und Existenzphilosophie.

IV. Bauwille und Gedankenbildung bei Lagarde[1]).

Lagarde, der Kulturkritiker des Bismarckreiches, der Deuter eines „Satyrdramas" in der Geschichte des deutschen Volksgeistes, steht mit offenen Augen vor dem Tod seines Volkes. Der metaphysisch-deutsche

---

[1]) Zu Beginn dieses Kapitels, das die Beweggründe des Lagardeschen Angriffs auf die christlich-paulinische Gnadenlehre untersucht und sie im wesentlichen entspringen sieht aus dem Widerspruch der paulinischen Gnadenlehre zu einem freien, aktiven Gestaltungswillen, muß wieder darauf hingewiesen werden, daß neben den historisch-politischen und pädagogischen Konsequenzen, die Lagarde aus seinem ethischen Idealismus entwickelt (vgl. Kap. V und VI), in den „Deutschen

Geist ist dem Volk keine lebengestaltende Macht mehr, mit diesem Geist verlor es die Möglichkeit großer Gestaltung; es steht vor seinem Zusammenbruch und Tod. Der Anblick dieses nach Lagarde mit der Gewißheit des Gesetzes zu erwartenden völkischen Zusammenbruchs sammelt alle Mächte seines Willens in der einen einsamen, großen Aufgabe, die Gestaltungsohnmacht des Volkes zu überwinden. Er will als Politiker und vor allem als Pädagoge die Bildung eines Volksgeistes, der dem Geschichtstod des Volkes entgegenwirkt. Im Zuge der Arbeit an dieser Aufgabe — der seine „Deutschen Schriften" eigentlich dienen — entdeckt er die „Gesetze" der Gestaltung des Lebens, „Gesetze", denen in seinen Augen absolute Gültigkeit zukommt, „Gesetze", die alles Leben der Menschen, das immer zwischen Gott und dem Tod zu wählen habe, bestimmen.

Das Wissen um die „Gesetze" der Lebensgestaltung ist der tiefste tragende Grund, auf dem die Gedanken der „deutschen Schriften" erwachsen. Mit diesem Wissen ist für Lagarde eine Erkenntnis in die Tiefe des Lebens getan, über die er nun nicht ein Netz metaphysischer und historischer Spekulationen wirft, sondern die den der konkreten Not des deutschen Lebens verhafteten, sich verantwortlich wissenden Denker befähigt zu handeln, zu kritisieren und zu entwerfen. Das Wissen von den „Gesetzen" der Lebensgestaltung ist die alles übrige Denken bestimmende Mitte der Lagardeschen Gedankenwelt. Von diesem Wissen — das wird noch in den nächsten Abschnitten unserer Arbeit zu zeigen sein — leiten sich die Ergebnisse der „Deutschen Schriften" her[2]).

Lagarde, der Geschichtskritiker, vor allem der geschichtlich und politisch denkende Pädagoge, will nach dem Maß seiner „Gesetze" bauen — aber die Grundlehren des christlich-paulinischen Glaubens widersprechen seinem Willen, widersprechen der gewaltigen Aufgabe, der er sich verpflichtet hat. Eine entscheidende Einsicht für das Verständnis Lagardes ist es, daß er die bestimmte Überzeugung gewonnen hat, daß die pauli-

---

Schriften" immer auch der Wille zu neuer Kirchenbildung betont wird. Die Neuordnung der deutschen Lebensverhältnisse erfordere notwendig die Bildung einer „evangelischen" (nicht lutherischen) „Zucht und Treue haltenden Gemeinde". Die praktischen Konsequenzen, die Lagarde aus seinem ethischen Idealismus entwickelte, wurden von ihm nie erörtert in einem inneren Zusammenhang mit dem Willen zur „evangelischen" Kirchengründung. Dieser Zusammenhang wurde, wie wir schon andeuteten, in den „Deutschen Schriften" nie fragwürdig.

[2]) So sehr wird Lagarde vom Wissen um diese „Gesetze" beherrscht, daß er nicht zurückgeschreckt ist, der Kirche der Zukunft eine dienende Rolle in der „gesetzlichen" Gestaltung des deutschen Lebens zuzuteilen. Kirche und Sakrament werden ein Mittel der ethischen Gestaltung genannt (257).

nische Gnadenlehre den Gesetzen der Gestaltung des Geistes — insbesondere der Gestaltung des eigentümlichen Volksgeistes — widerspreche. Mit dieser Überzeugung ist für Lagarde das Urteil über die „christliche Grundanschauung" gefällt. Die paulinische Lehre — so wie sie erneut auch im lutherischen Protestantismus vorgetragen wird[3]) — hat seiner Überzeugung nach notwendig dazu beigetragen, die großen Formen germanisch-deutschen Lebens zugrunde zu richten; die Reformation erscheint „im vorletzten Akt" jenes „Satyrdramas". Vor allem aber ist nach Lagardes Einsicht in die Gesetze der Gestaltung mit den Grundlehren des paulinischen Christentums keine aktive Gestaltung einer neuen deutschen Bildung möglich.

Die „Gesetze" Lagardes fordern für jede Gestaltung eine Offenheit, eine metaphysische „Freiheit" zum „Reich des Geistes", da ohne die Macht dieses Geistes das Leben „im Nichts versinkt". Das paulinische Christentum verweigert nach Lagarde dem einsam gegen den Volkstod Kämpfenden diese notwendig erforderte „Freiheit". Der Geist wird dort als Gnade geschenkt, ist der Verfügbarkeit des Menschen entrissen.

Was Lagarde — aus der Erkenntnis der paulinischen Grundkonstruktion der christlichen Lebensansicht heraus — als die Haltung der christlichen Welt zum Geist und zur Geschichte erkennt und kritisiert, haben in unmißverständlicher Weise gegenwärtige Stimmen der protestantischen Theologie bekundet, Stimmen, deren Sprache bewußt in der paulinischen Glaubenskonstruktion wurzelt, und die deshalb im Rahmen dieser Arbeit einige wenige Worte sprechen dürfen. Gerade diese gegenwärtigen Stimmen lassen in besonderer Auffälligkeit den Gegner erkennen, der Lagarde in den Kampf zwang, und den wir in seinen eigenen Worten über den lutherischen Protestantismus wiedererkennen werden.

Die christlich-protestantische Lehre vom Geist und ihr Gegensatz zu Lagardes ethisch-idealistischen Gesetzen der Lebensgestaltung.

Die „historische Kritik des Christenthums", die wir oben als einen danklichen Zusammenhang darzustellen versuchten, ist in ihrem Sein durchaus abhängig von der viel ursprünglicheren und Lagarde eigentlich bewegenden Einsicht in den Widerspruch zwischen paulinischer Christenlehre und den Gesetzen des Lebens. Diesen Widerspruch hat Lagarde

[3]) Vgl. Lagardes Satz, daß der Protestantismus es nicht vermocht habe, „das Evangelium unter dem Schutte hervorzugraben" (253).

nie gedanklich zusammenhängend formuliert. Man muß ihn herausspüren aus den immer wieder gegen die christliche Lebensansicht geschleuderten Sätzen, — die in Ton und Wort nicht selten ohne Rücksicht und kritisches Empfinden gesprochen sind, — Sätze gegen die mit Hohn überschüttete „grundgiftige Anschauung des Christenthums" von der „Einmaligkeit der Offenbarung Gottes", vom „jüdischen Gift" in dieser Lehre, gegen die „schäbige Reformation" u. a. Nur der Blick auf das nationale Mißgeschick, das Lagarde als eine unablösbare Folge der Gestaltungsohnmacht der christlichen Lebensansicht glaubte sehen zu müssen, wird die Erklärung für diesen Ton der Schriften Lagardes finden. Lagarde hat seinen abweisenden und gehässigen Urteilen nie gedanklich klare theologische Sätze zugrunde gelegt. Soll der eigentlich bedeutsame, in der Tiefe ihn immer erregende Beweggrund seiner Angriffe auf die paulinische Lehre vom Geist — der Widerspruch dieser Lehre zu den Lebensgesetzen — in die klare Helle der Gedanken gehoben werden, müssen theologische Formeln als Untergrund gewählt werden, die den von Lagarde ergriffenen Widerspruch sehen lassen.

Die protestantische Theologie der Gegenwart hat in ihrem Einsatz für „Luthers paulinisches Christentum"[4]) die These für gültig erklärt, daß der Dienst der „ethischen Existenz" an einer geschichtlich-metaphysischen Aufgabe — auch wenn diese Existenz sich vom Tod nicht aus ihrer Pflicht wegzwingen läßt — nicht aus der „Sünde" erlöse. Auch das Ertragen des Todes im Zuge irgendeiner wahren Pflicht habe seine nur irdischen Antriebe, die es vor Gott „wertlos" werden lassen wie alle „Werke", die nicht aus dem „Glauben" stammen. Allein die „Gnade Christi", die durch sie geschenkte Wirklichkeit des wahren „Glaubens", rechtfertige den Menschen vor Gott[5]). Gegen die „schwärmerische Religion des natürlichen Menschen" wird hier von christlichen Theologen protestiert; diese „idealistische Religion" gebe „Steine statt Brot", sei eine „gefährliche Selbsttäuschung", „gefährlicher noch als Materialismus und Relativismus". Vor dem Angesicht des Todes wird von dieser Theologie — die der paulinischen Konstruktion des christlichen Glaubens bewußt gehorcht — ausgesprochen: „Wir Menschen sind mit allen Heldenkräften, die wir in uns haben, mit allem, was wir selbst zu unserer Erlösung tun können, rettungslos verloren. Denn all unser

---

[4]) Vgl. P. Althaus a. a. O.

[5]) Vgl. für das Folgende u. a. die von Karl Barth bei Kayser in München seit 1933 herausgegebene Schriftfolge: „Theologische Existenz heute". Karl Heim: „Deutsche Staatsreligion oder evangelische Volkskirche", Furche, Berlin 1933. Vgl. auch Heims Kritik des „Säkularismus" bei Platon und Fichte. Enthalten in „Leben aus dem Glauben", Furche, Berlin 1932, S. 227 f.

Heroismus, der Einsatz unseres Lebens für eine große Sache, ist zwar vor Menschen herrlich und heldisch. Davon wird nichts abgezogen. Sobald wir aber damit vor Gott treten, sind wir in eine ganz andere Dimension hineingestellt. Vor Gott wird offenbar, daß in allem, auch in unserem Seligkeitsverlangen, noch eine geheime Selbstsucht steckt, die unser Heldentum vor Gott wertlos macht. Das Evangelium sagt uns: Wir sind darum für unsere ewige Rettung ganz und gar auf Stellvertretung angewiesen. Wir können nur dadurch vor Gott stehen, daß ein anderer ins Mittel tritt und für uns einsteht, daß dieser andere unsere Last auf sich nimmt und das für uns tut, was wir nicht tun können." „Dieser Eine, der dazu die göttliche Vollmacht hat, Jesus Christus, ist für uns gestorben und auferstanden und wird wiederkommen, um die Geschichte der Völker durch Aufrichtung seines Reiches zu vollenden." [6])

Diese absichtlich in solcher Ausführlichkeit zitierten Sätze enthalten in aller Klarheit die Lehre des Paulus: die Wahrheit Gottes ist dem Menschen verborgen; selbst der den Tod wagende ethische Einsatz gehört zu den „guten Werken" Luthers, die „ohne Glauben" auch die „Heiden und Türken" tun können. Spürt man der für diese Theologen entscheidenden Erfahrung nach, die sie bestimmt, die metaphysische Freiheit des Menschen zu leugnen, so ist sie deutlich in dem Satze von Paul Althaus ausgesprochen, daß der Mensch in der Möglichkeit der „adeligen Hingabe, des entschlossenen Einsatzes" „«seinen Leib brennen lassen» kann im Opfer und hat in der Tiefe doch «der Liebe nicht» (1. Kor. 13, 2), er sucht auf irgendeinem Umwege und irgendwie dabei sich selbst, sein eigenes Leben, er bleibt in allem opferfreudigen Einsatze doch Kain voll Gier und Neid wider den andern. Davor rettet kein noch so leidenschaftliches nationales Ethos" [7]). Mit dieser Erkenntnis des vergeblichen, weil noch tief egoistischen Opfers will die christlich-paulinische Theologie die Behauptung der metaphysischen Freiheit zurückweisen. Die Wirklichkeit dieses Opfers scheint — endgültig — zu erweisen, daß „der Mensch aus eigener Kraft" aus dem Reich der „Sünde" sich nicht befreien kann. Darüber hinaus scheint die paulinische Glaubenslehre das einzige System zu sein, das in der Lage ist, die Möglichkeit eines vergeblichen „Opfers" begreiflich zu machen. Die wesentliche Erfahrung der Transzendenz, die „Erlösung" von der Welt im Ganzen, unabhängig von der Form des in der Welt wirkenden Willens, ist nach der Christenlehre eben nicht vom Menschen her zu ergreifen — vom Helden nicht, und nicht im selbstmächtig gegebenen Opfer —, sondern sie wird geschenkt vom „Sohn Gottes". Der Mensch des vergeblichen Opfers stand nicht in der „Wahl

---

[6]) Vgl. K. Heim a. a. O. 4.
[7]) Vgl. P. Althaus a. a. O. S. 25 f.

Gottes": denn „das ist die Lehre des christlichen Glaubens von sich selber: daß er auf einer ganz und gar unverdienten und unbegreiflichen Wahl dessen beruhe, an den er glaubt, daß nicht der Mensch frei sei zu glauben oder nicht zu glauben, wohl aber Gott frei, sich zu erbarmen und zu verstocken nach seinem Wohlgefallen".[8]) „Gottes Herablassung in Jesus Christus hat sich als der einzige Weg zwischen Gott und Mensch erwiesen"; damit aber ist zugleich die „ungöttliche, unheilige, ungerechte Art" des Menschen offenbar[9]). Der „Glaube" steht als Gottes Geschenk zwischen Gott und Mensch; er wurzelt im „Wunder des heiligen Geistes, den keiner sich nehmen kann".

Diese Sätze moderner protestantischer Theologen stellen die Folge der christlichen Glaubenslehre dar, gegen die Lagarde sich mit der inneren Notwendigkeit seiner Lebensbegriffe wendet. Die Christenlehre — die in ihrer Konstruktion wie geschaffen scheint, um alles Nur-Menschliche, alles Allzu-Menschliche, alle List und getarnte Egoität des Menschenherzen im Verhältnis zur Transzendenz zu zerschneiden — diese Lehre hat nach Lagarde große wahre Möglichkeiten des Bezugs zu Gott zerrissen, hat die Grenze zwischen Mensch und Gott falsch gezeichnet. In der Tiefe erregt vom Kampf gegen den drohenden Tod unseres Volkes sieht Lagarde eine Befreiung aus dem Kreis des Nur-Menschlichen, einen Bezug zum Geist — im „Gottesdienst" der „wiedergeborenen Existenz" und im Kampf für die geschichtlich-metaphysische „Idee" erfahrbar — der vom Menschen frei zu verwirklichen ist, nicht Geschenk Christi ist. Das Wagnis des Todes im Zuge einer wahren Pflicht — das auch nach Lagardes Wissen aus der List des Allzu-Menschlichen unternommen werden kann — bleibt ihm der höchste Ausdruck der Befreiung des Menschen, der letzte und wahre Schritt eines „Weges, auf dem man der Sünde quitt wird", eines Weges, auf dem man auch im Gedankenreich nicht mehr mit menschlichen Masken betrügt. Die Taten und Werke auf diesem Wege sind Gestaltungen nach Maß der Gesetze, in denen „Gott in der Geschichte spricht" (53). Um den Tod in der deutschen Geschichte wirksam bekämpfen zu können, ist Lagarde der pauliniſchen Gnadenlehre, innerhalb derer er seinen Kampf nicht führen konnte, mit solcher Schroffheit entgegengetreten. Auf dem Scheidewege vor den jahrhundertealten Streitfragen zwischen Theologie und philosophisch-idealistischer Metaphysik hat Lagarde den nicht-pauliniſchen Weg gewählt, den Weg so vieler großen Geister der „deutschen Bewegung" an der Wende des neunzehnten Jahrhunderts.

Lagarde sieht, daß in der pauliniſchen Lehre der in der Transzendenz entspringende „Geist" vom menschlichen Gestaltungswillen — nach Maß

[8]) K. Barth: „Theologische Existenz heute" Heft 3 S. 16 f.
[9]) K. Barth: a. a. O. S. 14.

seiner Gesetze — todbringend getrennt wurde. Unser Erdenleben ist ihm nur als „geistleibliche Einheit" existenzfähig. Mit ihren Begriffen der Gnade und Sünde bleibt die christliche Lehre vom Geist für Lagarde in einer Ferne zu den großen bewegenden Gestalten unseres Volkslebens; mit ihrer Leugnung der metaphysischen Freiheit bestreitet sie die Wahrheit der Lagardeschen Gesetze der Gestaltung, die jene Freiheit als Bedingung der Möglichkeit einer Gestaltung voraussetzen.

V. Die historisch-politische Begriffsbildung Lagardes.

1. Die Kritik des protestantischen Staates in den „Deutschen Schriften".

Franz Overbeck, der Freund Nietzsches in Basel, der 1873 mit einer Schrift dem liberalen Kulturprotestantismus entgegentrat, empfand die „Weltverneinung" als die „innerste Seele des Christentums", und dementsprechend sah er es als eine „unzweifelhafte Wahrheit" an, daß „das Christentum in der Wurzel unpolitisch" sei[1]). Aus gleicher Beurteilung der ursprünglichen Zeugnisse der christlichen Lebensansicht entwickelt Lagarde schon 1853 seinem Wissen um die Gesetze der Lebensgestaltung gehorchend: „Ist nicht der Protestantismus allein schon dadurch verurtheilt, daß er politische Gestaltungen unmöglich macht, deren wir nicht entrathen dürfen? Nichts ist gut, was ein Gutes am Existieren hindert ... Hindert der Protestantismus Deutschland sich politisch zu organisieren, so muß der Protestantismus je eher je lieber über Bord" (12). Diese Haltung hat Lagarde dem protestantischen Staat gegenüber seit 1853 ohne wesentliche Änderung bewahrt.

Wieder müssen wir darauf hinweisen, daß Lagarde nie dem Gedanken nachging, ob der geschichtlich verwirklichte protestantische „Staat" die einzige oder die notwendige politische Ausformung der christlich-protestantischen Lebensansicht ist, ob nicht Bedingungen seiner Entstehungszeit seine Gestalt mitbestimmten, sein christlich-protestantisches Wesen nicht rein zur Entfaltung gelangen ließen. Lagarde kritisiert diesen „Staat" als eine Konsequenz der christlich-protestantischen Lebensansicht und ihrer Geistlehre. Dieser „Staat" ist keine „geistleibliche" Einheit sondern ein Leib, dem ein „Geist nur in Ferne gegenübersteht, ein „Geist", der unabhängig von den großen bewegenden Dingen der Geschichte unseres Volkes von einer transzendenten Macht nach deren Wahl geschenkt wird. Wie sehr diese Geistlehre die Staatsauffassung der pro-

[1]) Vgl. „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie", 1873, 2. Auflage 1903, S. 60.

testantischen Theologie beherrscht, haben gegenwärtige Entwürfe dieser Theologie gezeigt. Weil sie wieder den Gegner formulieren, gegen den Lagarde mit seinem Angriff sich wendet, seien sie im Zusammenhang dieser Arbeit erwähnt.

Die gegenwärtige protestantische Theologie, die im Kampf steht für „Luthers paulinisches Christentum" (Althaus), formuliert: „Menschliche Herrschaft ist immer eine sündige, verkehrte Herrschaft. Dennoch hat die Kirche, auch darin im Gehorsam gegen die Schrift, immer anerkannt, daß diese sündige, verkehrte Herrschaft unter den Menschen eine notwendige göttliche Anordnung gegen ihre ebenso sündige verkehrte Freiheit ist". „Sie (die Kirche) wird, wo sie zu der Herrschaft des Menschen über Menschen Ja sagt, die verborgene Absicht Gottes, nicht die offenkundige Absicht des Menschen ehren. Sie wird die Geduld und die Weisheit Gottes respektieren, die die Sünde auch durch die Sünde selbst in Schranken zu halten weiß." „Die Kirche hat aber ihren eigenen Beruf bestimmt anderswo gesucht als in der Aufrichtung und Aufrechterhaltung solcher Herrschaft. Sie wird aber zu keiner Gestalt solcher Herrschaft, zu keiner Staatsform, zu keiner Kulturrichtung unbedingt Ja sagen, sie wird sich mit keiner auf Gedeih und Verderb verbinden können. Es ist in keiner Hinsicht ihr Amt und ihr Auftrag, dem menschlichen Wesen zur Entfaltung und das heißt zur Herrschaft zu verhelfen."[2]) In aller Schärfe wird in diesen Sätzen deutlich, daß die paulinisch-christliche Glaubenslehre mit ihren Grundbegriffen der „Sünde" und „Gnade" geschichtlich-metaphysische „Aufgaben" des Staates nicht in dem Sinne anerkennt, daß die Transzendenz wesentlich in der Arbeit an diesen „Aufgaben" oder „Ideen" — die als aus „Gottes Hand" geschenkt begriffen werden — dem Menschen zugänglich wird. Höchstens mittelbar wird eine Aufgabe, eine gottgewollte „Notwendigkeit" des „Staates" konstruiert: der „Staat" bleibt aber trotz dieser „verborgenen" Absicht Gottes ein „sündiges" Werk: gesetzt zum Zwecke der Einschränkung der ebenso „sündigen" Freiheit des Menschen[3]).

---

[2]) Vgl. Karl Barth: „Theologische Existenz heute" Heft 9, 31 f.

[3]) Die historisch-politischen Gedanken, in denen die theologischen Ausführungen Heims in der obigen Schrift enden, führen konsequent dahin: daß 1. der Marxismus eine „idealistische Anschauung" genannt wird; 2. daß die „Ideen" von 1789 in einer Front mit denen des deutschen Idealismus als „natürliche" Position des Menschen verstanden werden, im Gegensatz zu der „illusionslosen Auffassung des Menschen", die „uns die Bibel in die Hand gibt", und die die Grundlage für die großen politischen Erfolge Bismarcks gewesen sei; 3. daß für den Idealismus Fichtes die Formel erscheint, der Mensch sei „von Natur gut". Vgl. Karl Heim: a. a. O. 8 f.

Aber auch wo sich die gegenwärtige protestantische Theologie im besonderen Maße als „deutsch" empfindet, entwickelt sie einen Staatsbegriff, der in keiner Hinsicht dem Staatsgedanken Lagardes nahekommt.

Fr. Gogarten, der wie E. Hirsch „deutsch-christlich" eine Aufweitung des Offenbarungsbegriffs aus „christologischer Verengtheit" anerkennt, der zu einem neuen „christlichen" „Geschichtsdenken" gelangt[4]), hat eine eigentümliche Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Verkündigung zum „Staat" gegeben[5]). Gogarten beginnt mit gegenwärtigen nationalsozialistischen Formeln über Staat und Volk und endet in der schroffen Begrifflichkeit seiner Theologie: Die Kirche hat sich „in einer jahrhundertelangen Entwicklung" ganz auf den „privaten Menschen" eingestellt. Das begründete ihre Ohnmacht und half dem Verfall des liberalen Zeitalters. Gegenwärtig sei im autoritären „Staat" der Menschbegriff der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts überwunden. Dieser „Staat" erhebt den Anspruch auf „totale" Erfassung des Menschen: diese „Totalität meint nicht nur die äußere Existenz des Menschen, nicht nur sein Hab und Gut und sein leibliches Leben, sondern sie meint sein höchstes irdisches Gut, die Ehre". Es ist „aus dem Staat ein echter souveräner Staat geworden. Er konnte das werden ..., weil er nicht mehr ohne Volk war ...". „Der deutsche Mensch der Gegenwart weiß wieder, daß er seinem Volk gehört und durch und in seinem Volk dem Staat, in dem der Wille des Volkes zur souveränen Macht geworden ist." Diesem „totalen Staat" wird nun die „Selbständigkeit der Kirche" gegenübergestellt: die gerade diesen „Staat" zu ergänzen Beruf habe. Die „christliche Kirche steht und fällt damit, daß sie die Kirche Jesu Christi ist" (a. a. O. 446). Diese These wird durchgehalten gegen alle idealistischen „Illusionen". *Der totale Staat schafft aber nach Gogarten „der Kirche Jesu Christi" neue Möglichkeiten*: Der „private Mensch" wußte nichts „von der Herrschaft Jesu Christi" und auch nichts von der „Macht, die Sünde, Tod und Gesetz über ihn und die ganze Welt haben". Der autoritäre Staat — von dem oben gesagt wurde, daß der „Wille des Volkes" ihn „souverän" werden ließ — kann mit seinen Forderungen und Gesetzen die Menschen vor den Anblick ihrer eigenen „Sünde" treiben. Das macht „christlich" gesehen die „Rechtfertigung" des Staates: „Der Staat" wird „Zuchtmeister, Paidagogos auf Christus, wird ..., wie Luther sagt, zu dem

---

[4]) Vgl. E. Hirsch: „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung", Göttingen 1934, S. 117.

[5]) Vgl. Gogarten: „Die Selbständigkeit der Kirche". Erschienen in: „Deutsches Volkstum", Hamburg 1933, Juniheft.

ungeheuren und starken Hammer, dem Hammer des Todes, dem Donner der Hölle und dem Blitz des göttlichen Zorns". Das Gesetz des „Staates" „herrscht um der Sünde willen", d. h. es stellt den Menschen in Anforderungen — in denen er nicht metaphysisch sein Wesen, seine „Bestimmung" erfüllt —, denen er wegen seiner „Sünde" nicht genügen kann. So wird der Mensch seiner „Sünde" ansichtig. Der „Staat" verlangt die „Preisgabe", treibt in „Verzweiflung": solche verzweifelten Menschen nimmt die „Kirche Jesu Christi" als Hörfähige auf in ihre „Verkündigung": nur vor diesen Menschen aus der Hand des „Zuchtmeisters" wird die Kirche ihre Arbeit echt leisten können. „Nun ist es aber so, daß gerade dann, wenn die Kirche diesen totalen Anspruch des Staates ernst nimmt, und sie den Menschen als vom Staat total in Anspruch genommen anredet, vom Evangelium her ein Licht auf Staat und Volk und das von ihnen repräsentierte Gesetz fällt. Denn das Gesetz ist ein anderes ohne Christus und ein anderes mit Christus. Nicht als ob sich inhaltlich etwas an ihm änderte." „Der Staat" verliert „seine tiefste Begründung, wenn sein Anspruch und seine Souveränität nicht immer neu aus dem Anspruch der Kirche, das ist aus dem Anspruch Jesu Christi auf den sündigen Menschen als der Anspruch und die Souveränität des Gottes erkannt wird, der um seines ewigen Heilsplanes willen diese irdische Welt erhält" (a. a. O. 451).

„Der Staat" in seiner christlich-protestantischen Begründung ist errichtet auf der Trennung der irdischen und geistlichen Ansprüche des Menschen: diese Trennung ist die Folge der christlichen Glaubenserfahrung. Entsprechend seinen oben dargestellten ethisch-idealistischen Grundbegriffen stellt Lagarde der protestantischen Staatsauffassung seine noch zu erhellende Lehre von der Nation gegenüber. Die Erfahrung der Transzendenz ist ihm wesentlich eine Erfahrung der „Mächte der Ewigkeit" (172), der „Ideen" aus „Gottes Hand" (72); in dieser metaphysischen Grunderfahrung haben alle historisch-politischen Gedanken Lagardes ihre tiefe Mitte. Die geschichtlich-metaphysischen „Ideen", die in der Form der „Aufgabe" den Menschen beherrschen, sind die eigentlich nationalbildenden Mächte in der Geschichte[8]), durch sie hin spricht Gott „in der Geschichte" (53). Deshalb kritisiert Lagarde — was in Gogartens Konstruktion die „Zuchtmeister"-Aufgabe des protestantischen Staates ausmacht —: „Der Staat" läßt „die Egoismen lieber durch Büttel und Mauern im Zaume halten, als durch die ohne Paß auftretende

[8]) Vgl. die Darstellung der vom metaphysischen Grundbegriff der „Idee" aus zu verstehenden Nationalpädagogik Lagardes: Kap. VI 5 unserer Arbeit.

Gotteskraft". Weil dem Protestantismus das Organ für die geschichtsmächtige Gestaltungskraft der „Idee" fehlt, macht er „politische Gestaltungen unmöglich" (12): Der Protestantismus und sein „Staat" — darin ist Lagardes Lehre von der Gestaltung des Lebens wieder sichtbar wirksam — haben nach Lagarde „das Volk auf seinem natürlichen Boden gelassen, mithin die Wirkung der Gesetze des natürlichen Lebens, also das Verbrauchtwerden der Kräfte, mit nichten ausgeschlossen" (152). Dem „Staat" des Protestantismus fehlt die „prophetische" Tiefe des Geistes, in der die „Befehle Gottes" an eine historische Macht erkannt werden. Lagarde führt von diesen Überlegungen her seinen Kampf gegen den „Staat". Er weiß, *dieser „Kampf gegen die Allmacht des Staates und der Kampf gegen den Protestantismus sind unzertrennlich"*.

Die radikal andersartige Auffassung des Verhältnisses des Menschen zur Transzendenz, die der ethische Idealismus Lagardes dem christlichen Theologen entgegensetzt, führt notwendig zu radikal andersartigen politischen Konsequenzen.

2. Lagardes Kritik der Hegelschen Staatslehre[9]).

Nicht weniger schroff hat Lagarde sich gegen die Staatslehre Hegels ausgesprochen. Der Ton seiner Hegelkontroverse klingt schon im ersten Satz Lagardes an, mit dem Hegel in den „Deutschen Schriften" empfangen wird: „Im vorletzten Akte" des „Satyrdramas" der Überfremdung des germanisch-deutschen Geistes „erschien der große Wilhelm Hegel, der Nachkomme eines um 1580 aus Kärnten ausgewanderten lutherischen Kannengießers, und lieferte in aller Form den Beweis, daß in Deutschland, in welchem Jacob Grimm schon lebte und weckte, deutsches Wesen nichts zu gelten habe" (354). Hegel lieferte diesen „Beweis zwar in lahmen Dithyramben mittelst einer Konstruktion, welche der berüchtigten andern, daß nur sieben Planeten vorhanden seien, an Scharfsinn nichts nachgab". Lagarde, der die Patrioten der Freiheitskriege an geschichtlich vernünftigen Versuchen arbeiten sah, ihren Kampf wieder aufnahm, deutet den Sinn des Hegelschen Werkes: „Hegel hatte vormals Napoleon den Ersten, danach den in Baiern jacobinierenden Tyrannen Grafen von Montgelas bewundert: als die deutsche Jugend

[9]) Es kann hier nur versucht werden, Lagardes Hegelkritik, die Art Lagardes, Hegel zu interpretieren, von den Grundbegriffen des Lagardeschen Denkens her zu erhellen. Inwiefern Lagarde die Hegelsche Staatslehre sachlich trifft oder schon in der Interpretation verfehlt — weil ganz verschiedene weltanschauliche Grundstrukturen vorliegen: nach Dilthey: „ethischer" und „objektiver" Idealismus — kann hier nicht erörtert werden.

warmherzig, aber ohne Einsicht, welche ihr abgehen mußte, das zu ersehnen und anzubahnen begann, was wir wenigstens bis zu einem gewissen Grade haben Leben werden sehen, begab sich Hegel an das Geschäft, denjenigen Staat zu vergöttern, welcher jene Jugend mit dem Gifte des Sekretärs Wurm verfolgte und sein 1813 den blutenden Kämpfern gegebenes Wort nicht einlöste" (355). Durch die Hegelische Philosophie und Staatslehre wurde der Verrat an der ursprünglichen Tiefe der historisch-metaphysischen „Idee", den Lagarde in der preußischen Staatsauffassung seit dem Wiener Kongreß wirksam werden sah, sanktioniert. Der Kampf gegen Hegel ist mit einem Haß erfüllt, der sich nur aus der Empfindung und Erkenntnis dieses von Lagarde immer wieder betonten Verrats an der „Idee" verstehen läßt.

Lagarde sieht das Werk, insbesondere die Staatslehre Hegels im Zusammenhang des „Satyrdramas". Als Gegner stehen einander gegenüber: auf der einen Seite: die „germanisch"-„evangelischen" Anschauungen, die „deutsche Art" und der Wille zum „deutschen Staat", auf der andern die aus dem „heidnischen Rom" eingeführte „entgegengesetzte Ansicht" einer „um ihres Einkommens willen vegetierenden, also zwecklosen, also *satanischen Beamtenhierarchie*", *die vom „unermeßlichen Werthe der Person keine Ahnung hatte"*. Hegel steht für Lagarde auf der Seite Roms, jener „Ampel einer aus einem Händchen voll stark gedüngter Gartenerde die Mittelmeerländer überwuchernden Schlingpflanze". Die Lehre Hegels sei: „Allen Werth, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit hat er ... nur durch den Staat"[10]).

Hegel war zu dieser von Lagarde angegriffenen These gekommen durch die Verbindung der „objektiv-idealistischen" gedanklichen Konstruktionen: daß alles Wirkliche vernünftig, und daß die Geschichte in dialektischen Stufen die Explikation des Geistes zur Freiheit seiner selbst darstelle. Auf dem Grund dieser Gedanken entwickelt er den Begriff eines „objektiven Geistes", der dem Lagardeschen Geistverständnis, der Lagardeschen Auffassung einer „Idee" aus „Gottes Hand" widersprach. Nach Hegels Konstruktion arbeitet der „Geist" mit eigener Aktivität und Logik mitten in der Wirklichkeit, arbeitet in dialektischen Entgegensetzungen und mit einer ihm eigenen „List". Lagarde kannte den „Geist" nicht als eine der Wirklichkeit selbstverständlich immanente Gewalt[11]),

[10]) Lagarde fügt in seinem Haß hinzu: „Das traf freilich auf den Philosophen selbst zu, der als Realpolitiker sein eigenes Geschick in der Form der Allgemeinheit aussprach: es trifft auch auf das zu, was nach dem Tode der Hegelei zur Erinnerung an sie als Gestank in der Luft geblieben ist" (354).

[11]) Schon 1853 formuliert Lagarde das allgemeine „Gesetz" seines ethischen Idealismus (Dilthey): daß „die Natur das Reich des Geistes nicht erben kann" (38).

sondern als eine in der „Freiheit" der Einzelnen und der Nation zu erringende, die „Welt" überwindende und gestaltende Macht der Seele. Auf Grund seiner Konstruktion konnte Hegel die Immanenz des „Geistes" — des an bestimmter Stelle jener Explikation seiner selbst arbeitenden Geistes — in der Lebensform des „Staates" behaupten: „Hegel und was ihm folgte, sah im Staate (ich darf die bombastischen Phrasen nicht ändern) die Wirklichkeit der sittlichen Idee, den göttlichen Willen als gegenwärtigen, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltenden, den in der Welt sich mit Bewußtsein realisierenden Geist: er sei — es sind stets dieses getrocknet aufgewachsenen Subalternen eigene Worte — wie ein Irdisch-Göttliches zu verehren" (355).

Läßt man nun, wie Lagarde das fraglos tut, die der Hegelischen Gedankenwelt zugrunde liegenden „objektiv-idealistischen" Konstruktionen von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Explikation des Geistes in der Weltgeschichte fallen, als in der Beweisführung brüchig wie jener „Planeten-Beweis": dann wird es klar, daß Lagarde in der Hegelischen Staatslehre den Geist an die Wirklichkeit der „Welt" verraten sah. Lagarde sieht in seinen historischen Studien „Staaten", die „Volk" und „Idee" mit Karlsbader Beschlüssen verfolgen, sieht, „(was nicht selten der Fall ist)", wie der „Staat" dem „Einflusse der im Kantönli groß gewachsenen Junkerdummheit oder des boshaftesten Gorillathums plumper Gewaltlust und Schadenfreude ausgesetzt ist"; er sieht, der „Staat" „läßt den Kepler hungern, da dieser nur die Geister zu vergnügen weiß, treibt den Euler über die Grenzen deutscher Zunge hinaus, kreuzigt Jesum und verfolgt Jesu Jünger"; er sieht, dieser „Staat" „ist alle Wege ein Status quo", d. h. aber innenpolitisch: ein „Feind alles dessen, was nicht der Aufrechterhaltung des Status quo, also einem Egoismus in irgendeiner Weise zu Gute kommt" (356)[12]). Lagarde weiß „ethisch-idealistisch" (Dilthey) zwischen der „Welt" und „Gott" einen Abgrund; die Konstruktionen Hegels, die diesen Abgrund nicht kennen, werden von Lagarde mit dem Hinweis auf diesen Abgrund als Menschenwitz bekämpft: „... In einem zum Staate ausreifenden, von Gott losgelösten Menschengeiste erblickt jede Religion etwas Gott Feindliches, erkennt der Christ etwas Antichristliches, Satanisches, da der Gottmensch zwar ein Sakrament, also auch Mensch, aber sehr deutlich auch Gott ist" (356). Die These von der „Realisierung" des Geistes in der Welt ist für Lagarde nichts als eine Konstruktion und praktisch

[12]) Dieser Wille zur Aufrechterhaltung des „Statns quo" ist von Lagarde nicht außenpolitisch als ein echter Wille verstanden, sondern als eine Trägheit gegenüber dem Geist der „Idee".

geeignet den „Geist" in der „Welt", auch in der „Welt" als „Staat" zu begraben. Die Auffassung des „Staates" als eines „Selbstzweckes ist ein durch und durch widerdeutsches Prinzip" (413)[13]).

„Der Satz, daß der Staat nicht Selbstzweck ist, bedarf für niemanden eines Beweises, der das Leben dem Evangelium gemäß ansieht." „Das Evangelium" — und entsprechend die Metaphysik Lagardes — „kennt auf Erden nur Ein Göttliches, die Menschenseele. Alles, was existiert, dient der Entwicklung der Menschenseele: sobald es aufhört als in diesem Dienst stehend zu gelten, ist es ein Götze" (353). „Jener Satz bedarf für niemanden eines Beweises, der die Geschichte des deutschen Staates, und der auch nur oberflächlich deutsche Art kennt: Der Staat hat sich in allen germanischen Ländern von Fall zu Fall aus dem Bedürfnisse entwickelt: ohne Hilfe des Staates schaffen und leben gilt überall als das zu wünschende" (354).

Der Haß Lagardes gegen Hegel und dessen „durch und durch widerdeutsche" Staatsauffassung steigert sich bis in Ausfälle wie: „Wenn ein Philosoph mit Hegels Anschauungen der Liebling eines sich konservativ nennenden, Unfehlbarkeit beanspruchenden Staates ist, dann soll der Köter noch gefunden werden, welcher anspruchslos genug ist, solchen Staat zu beißen" (386). Oder: „Gottes Strafe ist es, wenn über den Staat Ansichten wie die Hegels zur Geltung gelangen: die Epochen, in welchen diese Ansichten gelten, sind die Karenzzeiten ungezogen gewesener Nationen" (356).

3. Die „Freiheit der Einzelseele" und die „Nationalität der Deutschen".

Es wurde bereits auf Lagardes Einsicht in die nationale Besonderung des geistigen Lebens hingewiesen. Der naturhafte Untergrund des nationalen Lebens, die „germanische Naturanlage", läßt die „Gesetze" des Geistes in bestimmt „gearteter" Form erscheinen. Lagardes behauptet ein Ineinanderwachsen der „Naturanlage" und der metaphysischen Antriebe des Geistes; so daß die Naturanlage unter den Forderungen des Geistes im Reich menschlicher Gestaltung zu bestimmter Form gelangt, während die Gesetze des Geistes in der besonderen „germanisch" gearteten Naturanlage beheimatet werden und in ihr und durch sie die typisch „deutsche" Ausgestaltung erfahren. Zum Verständnis des Lagardeschen Begriffs der „Nation" ist es erforderlich, daß wir das Verhältnis der „Einzelseele" zum Volksgeist weiter erhellen.

---

[13]) Vgl. Lagardes Besprechung der Wesensbestimmung des „Deutschen", die Fichte und Frau von Stael versucht haben (261). Vgl. Kap. III 4.

Durch die Verwurzelung der Einzelseele in der „germanischen Naturanlage" und durch das Darinnensein in geschichtlich besonderten Volksordnungen, bestimmt gearteten Empfindungen, durch die Teilhabe an einer bestimmt gestalteten Sprache, an Mythologie und Dichtung, ist die Einzelseele immer schon eingesenkt in die Eigentümlichkeit eines Volksgeistes. Sie ist nie rational-abstrakt gesehen ein geschichtslos neuer Anfang des Lebens, sondern in ihrem ganzen Sein nur verstehbar aus der Natur und Geschichte des Volkes, zu dem sie gehört. Es war nun aber ein Ergebnis der Lagardeschen Lehre von Natur und Geist, von der „Gestaltung" des Lebens, daß aus der „bloßen Natur" im Reich des Menschlichen keine „Gestalt" entspringt; eine Einsicht, die „Individuen als solche" sind „Egoismen" und stehen deshalb jeder Anforderung aus dem Gesetz der Gemeinschaft entgegen. „Individuen" stehen „im Gegensatz zum Volke" (172); erst als dienendes Glied am Geist des Volkes wird das „Individuum" zum „Deutschen". Lagarde bemächtigt sich bewußt einmal des Goetheschen Begriffs der „Volkheit" und meint: „Das Volk spricht gar nicht, wenn die einzelnen Individuen sprechen, aus denen das Volk besteht. Das Volk spricht nur dann, wann die Volkheit in den Individuen zu Worte kommt" (172). Für Lagarde existiert jede Gemeinschaft, letztlich auch die der „Nation" echt nur als „Gottesdienst". Jede Gemeinschaft setzt als Bedingung ihrer Existenz die metaphysische „Freiheit" voraus. Die Teufel und Tod fürchtende „Thiernatur", das „Individuum", widersetzt sich den Anforderungen, auf die eine Lebensgemeinschaft dem Einzelnen gegenüber nicht verzichten kann. Erst wo der Einzelne „frei" wird von sich zum „Gottesdienst", wird die Form der echten Gemeinschaft möglich. „Frei" — der große Gegenspieler zum Liberalismus seiner Tage erhellt den Begriff der Freiheit in der Ebene dieser Gedanken noch einmal — „ist nicht, wer thun und lassen kann, was er will, sondern wer werden kann, was er soll. Frei ist, wer seinem anerschaffenen Lebensprinzipe zu folgen im Stande ist. Frei ist, wer die von Gott in ihn gelegte Idee erkennt, und zu voller Wirksamkeit verstattet und entwickelt" (72). Die dieser „Freiheit" entsprechende „Idee" wird in ihrer Gestaltungsmacht im geschichtlichen Lebensraum beschrieben[14]: „Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammenbindet ... Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig, die Geister, tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht." Die „Idee" aus „Gottes Hand" wirkt im Raum der Geschichte als das „Menschen Verbindende", Menschen in der Tiefe des Volksgeistes „Einigende". Um die innere Einheit des geschichtlichen

[14]) Lagarde benutzt die Worte aus Goethes „Vier Jahreszeiten".

Volkes anschaulich zu erhellen, hat Lagarde einen Vergleich gesetzt. Er meint, ein Bild bestehe zwar nur aus den Grundstoffen Leinwand und Farbe; in diesen Stoffen schafft erst die „Idee" Gestalten. „Der Werth des Bildes liegt in der Idee des Malers und in der Kunst und Kraft, mit welcher er diese Idee ausgeführt hat" (127). So hat auch die Nation „allerdings eine natürliche Grundlage, und besteht aus Individuen: aber diese natürliche Grundlage ist in der Nationalität aus dem Physischen ins Historische übersetzt, und darum als bloß Natürliches nicht mehr vorhanden". Auf Grund der metaphysischen „Freiheit", das ist die überall bei Lagarde wiederkehrende Erkenntnis, vermag der Geist des einzelnen Großen den „Befehl Gottes" für eine geschichtliche Situation zu ergreifen. Die „prophetische" Führung gibt der Nation eine „Mission", eine „Aufgabe", in der metaphysische Gehalte des Lebens wirksam werden, „Ideen", unter deren geistiger Notwendigkeit das natürliche, geschichtslose Volk zur geschichtlichen Gestalt sich erhebt. So wird das geschichtliche Volk, die „Nation", verstanden als der „Träger einer großen Aufgabe, der irdische Leib einer Idee" (224); „Nationen sind Persönlichkeiten, haben eine Idee, welcher zu leben ihre alleinige Pflicht ist".

Die „Mission" oder „Idee" wird zum „Lebensprincip" der Nation; sie erzeugt in ihr Einheit, Formkraft und Existenzwillen. Die „Mission" oder „Idee" schafft die „innere Zusammengehörigkeit" der natürlichen „Individuen", sie läßt — im Dienst am Volksgeist und in den Formen und Ordnungen dieses Geistes — „Theile zu Gliedern" werden, sie steigert die Natur über deren eigenes Maß hinaus, gibt Macht zu übernatürlicher Gestaltung. „Immer von neuem die Mission seiner Nation zu erkennen, heißt sie in den Brunnen tauchen, der ewige Jugend gibt: immer dieser Mission dienen, heißt höhere Zwecke erwerben, und mit ihnen höheres Leben" (72). Die „Ideen" sind Gebilde des Menschen, aber als „menschliche" so sehr Symbole des Geistes, daß Lagarde nicht zurückgeschreckt ist vor der Formel, sie seien Geschenke aus „Gottes Hand" (72, 172). Das metaphysische Wesen der „Ideen" wird für Lagarde erhellt durch die Bereitschaft der Menschen, im Kampf für sie in den Tod zu gehen, in „den grausigen Tod", in den „schönen Tod" (407). Die „Ideen" sind als menschliche zugleich nationale Gebilde; in ihnen steckt nach Lagarde die Einheit der „Nationalität der Deutschen", d. h. der „germanischen Naturanlage" und der metaphysischen „Gesetze" des Geistes. Die „Ideen" sind als menschlich-nationale zugleich geschichtliche Gebilde. Die „Arbeit in der Welt gegen die Welt", die „Gestaltung" der Welt,

geschieht unter der richtunggebenden Gewalt der „Ideen"; der Kampf für die „Ideen" ist „Gottesdienst" in der Geschichte; in solchem „Gottesdienst" wirkt Gott „mitten in der Gegenwart", spricht „Gott in der Geschichte" (53).

Lagarde bewegt sich mit seinen Gedanken über das innere Verhältnis der metaphysischen „Freiheit" der Einzelseele zum nationalen Geist des Volkes notwendig in der dialektischen Spannung, die jedes Menschenleben umfaßt, die Spannung zwischen dem Existenzrecht der Einzelseele und den unleugbaren Ansprüchen der objektiven Mächte des Lebens an den Einzelwillen. Er kämpft mit aller Entschiedenheit — man spürt in dieser Stellung Lagardes die Kampfhaltung gegen die „brutale Tyrannei des Allgemeinen" im Bismarckreich [15]) — für den metaphysisch begründeten Anspruch des Einzelwesens auf „Freiheit" und „Selbständigkeit". Der Haß, mit dem Lagarde sich gegen die Konstruktionen der Hegelischen Philosophie, insbesondere gegen den Hegelischen Staatsbegriff, glaubte wenden zu müssen, hat hier seinen Ursprung. 1884 formuliert Lagarde einmal den „Schlüssel" seiner „radikalkonservativen" Haltung zum Geist der Geschichte: es gäbe „auf Erden nur Ein Göttliches": „die Menschenseele" (394), die die letzte Mitte auch des geschichtlichen Lebens bilde. Alle objektiven Mächte, auch der „Staat", stehen für Lagarde in einem Dienstverhältnis zur „Seele", nie umgekehrt. „Der Satz, daß der Staat nicht Selbstzweck ist, bedarf für niemanden eines Beweises, der das Leben dem Evangelium gemäß ansieht." Der Metaphysiker weiß: „Nur die Seelen sind ihr eigener Zweck" (394); und der Historiker, der die Gestaltungskraft der „Mächte der Ewigkeit" erkennt, weiß zugleich: „alle Kraft der Erde liegt in den Kindern Gottes". Und „dieser Kraft Pflege" will sich der Radikalkonservative „widmen".

Ganz entscheidend ist aber, daß Lagarde mit dieser metaphysischen Stellungnahme nicht in die Irrwege eines Individualismus getrieben wird; sein Begriff des „Gottesdienstes" bedeutet die ursprünglichste Überwindung jedes Individualismus. Eine Auflösung der echten Lebensordnungen des Volkes erkennt Lagarde selbst als Folge des falschen „Freiheits"-begriffes der Liberalen, die immer nur die „Freiheit" des „Individuums" anstreben, ohne die der metaphysischen deutschen Existenz zu kennen. „Die ehrenwertesten Leute werden, wenn sie die Lehre des Evangeliums, daß das Gute nur in einem Reiche, in einer Gemeinschaft, zu existieren im Stande ist, nicht anerkennen, nur erleben, was unsere Liberalen nächstens erleben

15) Vgl. das einleitende Kapitel zur Kulturkritik.

werden, daß die sauberen reinlichen Sandkörner vor dem ersten besten Winde auseinander wehen" (63). Der Freiheitsbegriff des Liberalismus, der das „Individuum" aus allen Bindungen herauslöst, der nichts weiß von einer „Freiheit" zum Tode, der das Einzelwesen nicht an den Geist des Volkes verpflichtet, wird die letzten „Gliederungen von Menschen" auflösen, wird zur Folge haben, daß „das Volk selbst sich schließlich lediglich als Sammlung von zusammenhanglosen Individuen zu denken gewöhnt, und die Folge davon wieder könnte keine andere sein als die, daß es eine solche Sammlung würde", die höchstens in einer Art von „Despotismus" einige Zeit ihre Bedeutungslosigkeit und Schwäche verbirgt.

Aus der klaren Tiefe seiner Metaphysik weiß Lagarde, daß die „Freiheit" der „Einzelseele" die Bildung eines Volksgeistes überhaupt erst ermöglicht. „Daß ist unumstößlich gewiß, daß die Zukunft der irdischen Geschichte, die Zukunft Deutschlands *an den einzelnen Menschen hängt*, nicht am Staate, ... nicht an der Verfassung ..., nicht an dem Papste ..., nicht an irgend etwas, was nicht unmittelbar aus Gottes Hand gekommen ist." Seine Einsicht ist hier: Im „Gottesdienst" sind nicht nur die Einzelwillen ineinandergekettet, sondern jede solche Bindung enthält immer auch einen geschichtlichen Gehalt. *Die „Einzelseelen" dienen in metaphysischer „Freiheit" geschichtlichen Aufgaben, Ideen, in solchem Dienst erfüllen sie zugleich ihr metaphysisches Wesen.* Als „Gottesdienst" entfaltet sich der Geist des Volkes. Ohne die innere Mächtigkeit solchen Geistes vermag für Lagarde auch die härteste konstruktive Form des Lebens nicht zu bestehen.

In der Erkenntnis Lagardes stehen die „Freiheit" der „Einzelseele" und der Anspruch der „Nation" an diese Seele nicht in einem Widerspruch, sondern beide Mächte fordern und ergänzen einander.

4. Die „Nation" als Einheit einer „politischen" — „deutschen" Existenz.

Die Polemik Lagardes gegen den Staatsbegriff darf nicht dahin führen, Lagarde als unpolitisch zu beurteilen. Versteht man den „Staat" nicht aus seiner inneren protestantischen Begründung — als „Obrigkeit" oder „weltliche" Gewalt ohne geschichtliche „Idee" —, sondern aus seiner absolutistischen Wurzel als „politische" Form und Einheit im europäischen Staatensystem, so richtet *Lagarde seine kritische Wachsamkeit auf das innere Verhältnis dieses „politischen" Gebildes zur „Idee" und zur „Volkheit"*.

Entsprechend seiner Kritik am Christentum erschloß Fichte am Ende der geschichtlichen Entwicklung des Absolutismus mit seiner Metaphysik eine „deutsche und allerneueste Staatskunst", die in Wahrheit „radikalkonservativ" in der entscheidenden geschichtlichen Situation den Versuch machte, Volk und Idee in die entwickelte politische Form des „Staates" einzuführen. Die Patrioten der Freiheitskriege wollten der „Forderung des Weltgeschicks" (Ranke)[16]) genügen, wollten die Trennung des „Staates" von der „Idee", die dem Staat nach seinem protestantischen Ursprung durch die Geschichte des Absolutismus hin anhaftete, überwinden. Der Versuch mißlang: die deutsche Geschichte erkrankte tödlich an einem falschen Gegensatz. Aus diesem Gegensatz erwuchs das Schicksal des Jahrhunderts, vor dem nach Lagarde sogar die Politik Bismarcks entscheidend versagte. Die radikalsten Gedanken der „Deutschen Schriften" sind im Anblick dieses Schicksals geschrieben. Lagarde kämpft im Geiste Fichtes gegen den von der „Idee" abgelösten, politischen „Staat" weiter, gegen den „Leib ohne Geist", gegen die Form, in der dieser „Staat" als ein „Irdisch-Göttliches" (Hegel) sich selbst absolut setzt und den Bezug zum staatstragenden „Volk" wie auch zur metaphysisch-deutschen „Idee" verliert (Bismarck).[17])

Fichte begründet seinen Angriff gegen das Prinzip der absolutistischen Staatspraxis mit dem „Freiheits"-begriff. Die „gesellschaftliche Maschinenkunst" sei auf der „festen Größe" der „Selbstsucht" errechnet und errichtet. Seine Metaphysik weiß aber: „Der einzige Selbstzweck, außer welchem es keinen andern geben kann, ist das geistige Leben" (a. a. O. 74). Die „Freiheit" fordert als metaphysische Zwecke, die „über den Staat hinausliegen"; ohne diese Freiheit könnten „Bezähmung und Abrichtung" der bloßen Natur sicherer und nützlicher sein. Auch Lagarde kennt „auf Erden nur Ein Göttliches, die Menschenseele. Alles was existiert, dient der Entwicklung der Menschenseele: sobald es aufhört, als in diesem Dienst stehend zu gelten, ist es ein Götze" (353). Aus der gefährlichen Trennung von „Staat" und „Idee" nach dem Scheitern der Versuche der Patrioten sieht Lagarde die Lebensformen des 19. Jahrhunderts aufwachsen: den „Leib ohne Geist" und ihm gegenüber den „Geist ohne Leib", der „gleichgültig" sei und „widerlich". Lagarde — das wird noch zu zeigen sein — versteht die „Nation" wie Fichte durchaus als „politische" Existenz. Er weigert sich aber, das „Politische" absolut zu setzen. Die Notwendigkeit der „politischen" Form in einer Welt von Feinden ist von Lagarde immer

---

[16]) L. v. Ranke: „Die großen Mächte". Vgl. Kap. I unserer Arbeit.
[17]) Vgl. die Kritik des Bismarckstaates Kap. I.

gesehen worden; er weiß aber die politische Gestalt in ihrem Sein abhängig vom Sein der „Idee"; er weiß, daß im außenpolitisch noch so sicheren und wachsamen „Staat" Feinde im Innern die „Einheit der politischen Leitung" gefährden können, wenn nicht die „Idee" als das „Menschen Verbindende" in der politischen Lebensgestalt wirksam ist. Die Nation wird von Lagarde als eine zugleich „politische" und volkhaft „geistige" Existenz begriffen, als die Einheit des „geistleiblichen Wesens"; eine Totalität, in der das „Politische" und die „Idee" zwei Möglichkeiten eines und desselben Willens sind; eine Totalität, die nach der Gestaltungslehre Lagardes nie ohne Schade und Gefahr für die „Nation" zerrissen wird. Dieser „Totalität" entspricht ein „Reich, das nur soweit Staat ist, als die Nation den Staat nicht entbehren kann" (268). Die größte Aufgabe des Staates ist für Lagarde, daß er die Nation machtmäßig formiere als eine große Macht neben andern[18]). Eine echte geschichtliche Form, in der Lagarde diese Totalität der „Nation" wiederfindet, ist die germanisch-deutsche Form der Führung des Volkes oder eines Stammes durch Einzelne, Fürsten oder Könige. Entgegen der „römischen Ansicht vom Staate" ist ihm die Monarchie eine „eigenthümlich germanische Einrichtung" (132). Im Einzelnen und im Volk ist eine „Tiefe der Person", die dem „Staat" fehlt. Lagarde ist Anhänger der „Monarchie"; er versteht sie nie parteikonservativ, nach Grundsätzen der Legitimität, sondern aus dem Zusammenhang seiner Metaphysik:

1. Die Monarchie ist dem „Staat" gegenüber eine „geistleibliche Einheit", ist wie jede ursprüngliche Gestaltung des Menschen eine Einheit aus Mächten der Natur und des Geistes, des Politischen und der echten geschichtlich-metaphysischen „Idee" eines Volkes.
2. „Der Staat ist nicht souverän" (353), d. h.: nicht der „Staat", sondern die „Nation" ist die politisch eigenständige Existenz.
3. Die Führung der Nation ist gebunden nicht allein an die Gesetze der „Räson des Staates"; in ihr wirken machtpolitische und geistige Notwendigkeiten.
4. Die Führung der Nation ergreift „prophetisch" den „Befehl Gottes", die „Idee", in der geschichtlichen Stunde, trägt sie ins Volk und entbindet ihre gestaltende Macht[19]).

[18]) Vgl. Kap. V 6 b unserer Arbeit: Der Staat als Form des Politischen.

[19]) Der „König" ist „Vertrauensmann der Nation", „ihm liegt ob, in der Gegenwart der Zukunft zu dienen, seinem Volke vorauf zu sein, welches das Zutrauen haben muß, daß es selbst auf den Punkt kommen werde, auf welchem sein weiter blickender und darum den Weg wählender König vor ihm winkend steht" (385).

5. Schließlich ist Lagarde wie Fichte schon von der geschichtlich gebundenen Form der Monarchie vorangeschritten — dem Fichteschen „Zwingherrn zur Deutschheit" entsprechend — zu der metaphysisch-historischen Formel: „Nur Eines Mannes großer, fester, reiner Wille kann uns helfen" (269).

5. Idee und Souveränität.

Die von Lagarde in der Situation des Kulturkampfes aufgedeckte Ohnmacht des „Staates" in metaphysischen Dingen — der Protestantismus vertrieb die „Mächte der Ewigkeit", die „Ideen", aus der Geburtsstunde des „Staates", und als „politische" Form hat der Staat dieses Verhängnis seiner Geburt für Lagarde nie verloren — ist von Fichte und Lagarde näher untersucht worden.

Fichte, in dessen Gedanken die politische Not des preußischen Staates als Antrieb wirkt, sagt in seinen ethisch-idealistischen „Reden", „daß der Staat ... nichts Erstes für sich selbst Seiendes, sondern, daß er bloß das Mittel ist für den höheren Zweck", den die „Freiheit" in der „Idee" ergreift. Fichte entdeckt im Verfall des Preußenstaates die Wahrheit der von Lagarde erhellten Gestaltungsgesetze, die Lagardesche Lehre von Natur und Geist: Er meint, dem Preußenstaat von 1806 habe die „Deutschheit" gefehlt; ohne die Zucht und richtunggebende Gewalt der „Idee" wurde die Politik des „Staates" ehrlos, selbstsüchtig und verlor das Organ für die Souveränität. Diese Politik glaubte sich souverän „solange nur die eigenen Grenzen nicht angegriffen sind". Die „Plan"-erkenntnis dieses Verfalls ist: daß „die Vernichtung der Selbstsucht aus ihrer höchsten Entwicklung notwendig erfolge" (a. a. O. 10). Andererseits ist der Entwurf der Fichteschen „Reden" nur verstehbar aus der Erkenntnis, daß die „Idee" die Deutschen zur „Nation" einigen könne, Einen deutschen Willen, und vor Feinden in der Welt: eine neue politische Form, eine „stählerne Spitze"[20] zu schaffen vermöge. Fichte treibt in seinen „Reden" zu einem Aufbruch der „Nation"; er will an die Stelle der „Untertanen" des „Staates", „Kämpfer" für eine nationale „Idee" setzen. Er lehrt ein neues Verhältnis von Souveränität und Idee, das Gehlen einmal in dem Satz formuliert: daß „die äußere Freiheit die

[20]) Vgl. H. Freyer: „Revolution von rechts", Jena 1931, S. 65. Möller van den Bruck empfand die Fichtesche politische Pädagogik am Ende des Absolutismus als einen großartigen Versuch, „aus Geist Schwerter zu schmieden". Vgl. „Das Ewige Reich", Korn, Breslau, S. 475.

Bedingung der gottgewollten, geschichtlichen Aufgabe" sei. Der „Deutsche" kann nicht gleichzeitig Knecht und Herr sein, Sklave fremder Weltmächte und Gestalter einer deutschen „Idee". Die „Idee" treibt zur Souveränität.

Entsprechend seinem Begriff der „Nation" hat Lagarde in der Erörterung vieler historischer Einzelfragen immer wieder verlangt, das Volk, zumindest eine „vom Volk" „für das Volk" beamtete Partei von „Regierenden" (268), müsse zugleich „politisch" und „deutsch" empfinden und denken: „der Götzendienst, welcher zur Zeit in Deutschland mit dem Staate getrieben wird", ist ihm der „bündigste Beweis für die Unentwickeltheit der deutschen Nation"; in diesem „Götzendienst zeigt sich, wie wenig germanisch Deutschland jetzt ist". In Lagardes „Nation"-begriff ist das Wissen enthalten, daß der „Staat" als „politisches" Gebilde nicht aus der „Idee" deduziert werden kann. Der „politische" Wille ist ihm gleichsam ein Urphänomen, ist mit dem Wesen des Menschen in der Welt gegeben[21]). Diese Erkenntnis sagt für Lagarde aber nichts über notwendige Voraussetzungen des „Politischen", des „Staates", aus. Die antistaatlichen Mächte im Raum des Staates selbst, vor allem die Tätigkeit der „schwarzen, roten, goldenen und grauen Internationale" wiesen Lagarde auf diese Voraussetzungen des „Politischen" hin.

Gegenwärtig hat Hans Freyer[22]) — völlig im Geiste Lagardes — diese Voraussetzungen des „Staates" erhellt: gegenüber einigen Versuchen, die das „Politische" im Anschluß an die große Tradition der spezifisch politischen Denker — Machiavelli, Hobbes, Hegel u. a. — ohne diese Voraussetzungen erörtern[23]). Der „Staat" wird auch bei Freyer in keiner Hinsicht von seinem „politischen" Beruf entbunden. Freyer weiß wie C. Schmitt: „die Ethik der politischen Tugend ... ist ewig wie die Geometrie und durch keine Subjektivität getrübt. Ganz wenige Kategorien: stark oder schwach, Freund oder Feind, Ich oder Du, bestimmen das Feld" (P. A. 48). Aber Politik betreibt keine bloße „Zusammenrottung" vor „Feinden": „wo sie bloß das ist, ist kein Gott in ihr und ihre Taten machen nicht Geschichte"[24]) (P. A. 58). Deutlich wird von Freyer die Grenze aller Betrachtungen herausgearbeitet, die das „Politische" ausschließlich vom Außenpolitischen her erfassen: „Die Kategorien der Politik sind keine Räuber-

---

[21]) Vgl. Lagardes Thesen über die Notwendigkeit des „Politischen" Kap. V 6.

[22]) Vgl. „Revolution von rechts", Jena 1931 (zitiert R.), „Pallas Athene, Ethik des politischen Volkes", Jena 1935 (zitiert P. A.).

[23]) Vgl. Carl Schmitt: „Der Begriff des Politischen", 3. Aufl. 1933, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.

[24]) Vgl. von hier aus Lagardes Sätze: „Im Grunde scheiterten Napoleon und die Restauration: denn sie handelten nicht als Politiker, sondern unter dem Mantel hoher Politik als ganz gemeine Egoisten ohne Ideen, nur vom Gesichtspunkte aus, die Macht für bestimmte Hände zu sichern" (266).

kategorien": „bloß haarscharf zwischen Freund und Feind, zwischen Gefahr und Chance unterscheiden können, das ist das Abc der politischen Ethik. Es ist nur das System ihrer Spielregeln, aber nicht ihr Einsatz" (P.A. 60). Es ist eine gefährliche Abstraktion, wenn man den „Staat" von der „Idee" trennt, den „Staat" als „politisches" Phänomen aus der Ganzheit der „geistleiblichen" Nation herauslöst: Der Wille ist nie ein ausschließlich um seine Existenz kämpfender, sondern immer total, für Lagarde: zugleich „politisch" und „deutsch". Erst das über die „politische" Existenz Hinausreichende des Willens, seine Bindung an die geschichtlich-metaphysische „Idee", an die „Volkheit" („Nationalität") begründet die „inneren Grenzen" (Fichte) des „Staates", bestimmt seinen Raum, seine innere Geschlossenheit und seinen Zukunftswillen. „Der Unterschied zwischen dem Hauptmann einer Bande und dem Gründer eines Staates besteht nicht darin, wie weit ihre Macht, sondern wie weit ihr Wille reicht" (P.A. 60). Erst wenn eine „Mitte", ein „Inneres" da ist, das gehütet sein will, „erst wenn der Kampf für dieses der Gewaltsamkeit der Mittel den langen Atem der Verteidigung einhaucht, transzendiert die Politik ihren räuberischen Ursprung". „Wer bloß um sein Leben und um die abstrakte Ehre seines Schwertes rauft, bleibt ein armer Schlucker, so heldenhaft er es tut, und die Bewunderung, die er erregt, gilt nur seiner Verwegenheit, seiner Zähigkeit und seinem Glück. Hier taucht ein neuer Adel irdischer Taten auf. Er stammt nicht aus ihrer Dynamik, sondern aus ihrem Sinn" (P.A. 60). Der „politische Wille" „muß seine Schöpfung durch ein Götterbild krönen, das ihre Ewigkeit versinnbildlicht und verbürgt" (P.A. 59). Zur Einheit der „Nation", der „politischen" = „deutschen" Existenz — für die Lagarde gegen eine Welt von Feinden kämpft — wird hier gesagt: „Nur wenn die Polis die ganze Tiefe des Volkes in sich aufnimmt, aus seinen Quellen ihr Leben trinkt, sein ewiges Wesen zu ihrem Geist zu läutern vermag, nur dann ist sie ein gültiges Spiel um die Seele des Volkes. Nur dann hat der Griff des Staatslenkers ins Volle gegriffen. Nur dann ist die politische Geschichte nicht bloß ein Opfergang, sondern eine Veredelung des Volkes" (P.A. 89).

Ähnlich wie Fichte 1808 in seinen „Reden", so erklärt Freyer nach dem Zusammenbruch des „Staates" 1931, daß die „Revolution von rechts", die Neugestaltung des deutschen Lebens vom „Volke" her, die „politische" Form des Staates neu gründen wird: zur Souveränität dieses Staates treiben wird. Das Volk selbst „muß zu der Tiefe ... eine harte Oberfläche, und zu der Einheit des Geistes, die ihm unverlierbar innewohnt, die Einheit des nahen Zieles gewinnen. Es muß politische Kraft und politischer Griff werden: Staat, der die Sache des Volkes hart auf hart führt ..." (R. 63).

6. Drei Staatsbegriffe Lagardes.

a) Der „Staat" als Organisation und Institution.

„Der Nation Ziele zeigen, ihr Hindernisse auf dem Weg zu diesen Zielen wegräumen: vorwegleben", formuliert Lagarde als die Aufgabe der „Regierung" eines Volkes. Er

weiß aber, daß man zur Zeit der „Deutschen Schriften" „solche Deutung ihrer Aufgabe ... von den Regierungen längst nicht mehr erwartet" (265). Der „Staat" leistet im Innern nur noch technische Verwaltungsarbeit; das Volk gibt „Technikern als Technikern die Verwaltung (seiner) gemeinsamen Angelegenheiten in die Hand". Dem Begriff der „Nation" entsprechend kommt diesem „Staat" im Innern nicht eine führende, sondern eine dienende Rolle zu. Lagarde formuliert: „Der Staat ist nicht der Inbegriff, sondern, soweit er nicht Nothbehelf ist, nur die Form des Lebens der Nation." „Der Staat ist die Gesammtheit aller für das Leben der Nation nöthigen Einrichtungen, soferne dies Leben nicht entweder durch die einzelnen Glieder der Nation oder Genossenschaften einzelner Glieder gefördert oder erhalten werden kann". Der Staat ist die institutionelle Ergänzung des „Lebens der Nation".

Eine „Nation" aber fehlt zur Zeit der Ausarbeitung der „Deutschen Schriften" (1853—1886). So geraten die Institutionen des Staates, die nur „Mittel zum Zweck" sein können, in einen „Nothstand": „Form", „Mittel", „dienende Maschine" geraten in eine falsche, selbstherrliche Stellung, die dem Geist der „Nation" widerspricht. „Der Staat ist nicht der Herr, sondern die den Herrn, das Volk, bedienende Maschine." Der Hegelische Beamtenstaat mit seinen „unfehlbaren Mandarinen" (360) hat die ihm eigentlich zukommende dienende Rolle verloren; seine Institutionen sprechen dem „deutschen Recht" Hohn, stehen in schroffstem Gegensatz zu den „radikalkonservativen" Anhängern des „alten Deutschland"[25]). Gegen diesen „Staat ohne Nation", gegen diese „Maschine, die einen Lebendigen spielt" sagt Lagarde einmal — ganz im Ton seiner Hegelkontroverse[26]) —, daß er nur ein quantitativ größeres, qualitativ aber der „Kaffeemaschine" und der „Zentrifugalpumpe" gleichartiges Instrument sei. Der „Staat" ist grundsätzlich nur organon. Wegen ihres grundsätzlich anderen Verhältnisses zum Geist des Volkes stehen „die Monarchie, die Religion, die Wissenschaft, die Kunst ... sui generis alle über dem Staat" (353). Der „Staat", der seit der Herrschaft des Protestantismus und des Absolutismus im Innern nicht vom Volk, von der Tiefe des Volksgeistes, getragen ist, entartet; vergißt seine Bestimmung als organon, setzt sich selbst absolut und begeht so einen Verrat an der ethisch-idealistisch verstandenen „Idee".

---

[25]) Vgl. die Bestimmung dieses Begriffes Kap. I unserer Arbeit.
[26]) Vgl. Kap. V 2.

b) Der Staat als Form des „Politischen".

Lagarde ist wie Fichte der Notwendigkeit des „Politischen" nie ausgewichen. Bekämpft hat er nur die von der historisch-metaphysischen „Idee" abgelöste „römische Ansicht vom Staate". Daß die „Nation" als „politische" Form existieren muß in der „Welt", ist ihm immer deutlich: nur ist diese Einsicht bei Lagarde unter dem Eindruck des Übergewichtes der Hegel und Bismarck nicht mit der Eindringlichkeit vertreten wie die Erkenntnis der Notwendigkeit einer geschichtlichen „Idee".

„Solange die Welt sein wird", werden „Staaten vor allen Dingen in der Lage sein müssen, sich vertheidigen zu können". Schon 1853 fällt einmal das Wort vom „heiligen Krieg" (14). „Geistiges Leben — und politisches Leben ist geistiges Leben — erwächst durch die Nothwendigkeit des Kampfes." „Ein Volk erwirbt durch den Krieg" (119). Ähnlich Fichte: „Auch im Krieg und durch gemeinschaftliches Durchkämpfen desselben wird ein Volk zum Volk." Dann entwickelt Lagarde spezifisch politische Gesichtspunkte: „Die Germanisierung Österreichs allein ist im Stande uns auf die Dauer gegen Rußland zu decken" (390). Möchte die Regierung endlich einsehen, daß wir allerdings Macht und Geld für wünschenswerth erachten, aber doch nur als Mittel zu dem Zweck, ungehemmt von fremder Einrede ... unser eigenstes Selbst rein herausarbeiten zu können" (313). Das „Politische", der „Staat", der „Krieg", der „Kampf" sind notwendig als Mittel in der Gestaltung des „Deutschen": nicht als „Selbstzweck". Geht es im Kampf der Weltmächte um eine „Idee", dann weiß Lagarde die „Soldaten" als wahrhafte „Idealisten" (413). Gerade die „Jugend" will Krieg für ein konkretes Ideal führen, sie will Gefahr, Wagnis, Wunden, Tod ..." (413). Nur muß der „prophetische" Einzelne erscheinen, muß seine nationale metaphysische „Idee" die „große Zeit" heranführen, die sich darin bekundet, „daß die Blinden zu sehen, die Tauben zu hören, die Lahmen zu gehen anheben" (413).

c) Der „deutsche Staat".

Als „deutschen Staat" hat Lagarde gelegentlich das Ideal der Einheit der politisch-deutschen Existenz bezeichnet. „Einen deutschen Staat hat es noch nie gegeben" (273). „Der deutsche Staat wird nicht eher fertig sein, als die deutsche Nation: zur Zeit kann von einem deutschen Staat noch nicht die Rede sein, da es, weil ein deutsches Ideal noch fehlt, eine deutsche Nation noch nicht gibt: die staatsbildende

Kraft der Deutschen wird in dem Maße wachsen, in welchem sie sich dem Ideale in dessen richtiger Gestalt zuwenden" (316). Das echte Verhältnis des „Staates" zur „Nation" — auf das Ranke mit den Sätzen hinwies, daß „der Staat" und „der deutsche Genius" „Dinge sind, die auf das genaueste zusammengehören", daß „die wahre Politik ... nur von einem großen nationalen Dasein getragen werden" könne — wird von Lagarde beschrieben: „Es wird sich empfehlen, den Staat in eine res publica, oder, wenn dieser Ausdruck verdächtig klingen sollte, in einen der gottgewollten Idee der von ihm bedienten Nation entsprechenden, mit der Nation wie eine Haut wachsenden und sich ändernden Zustand überzuführen" (316). In der Geschichte wirkt nur diese Einheit der „geistleiblichen", der politisch-deutschen Existenz „segensreich": deshalb gilt für Lagarde innen- und außenpolitisch: Der „Staat ohne Nation ist eine Maschine, die einen Lebendigen spielt" (38).

7. Lagardes Kritik der überlieferten Grundbegriffe der neueren Geschichte.

Der Begriff der politischen-metaphysischen Existenz führte Lagarde zu einem neuen Europabegriff. Der Gedanke eines Gleichgewichtes der Mächte im Gefüge des europäischen Staatensystems wird in Frage gerückt. Das Ganze politischer Bindungen wird wieder gesehen, der selbstverständliche Primat des Außenpolitischen wird eingeschränkt. Der „wirkliche Politiker" wirkt nicht nur in den Bindungen und Spannungen des „europäischen Schachbrettes" (Bismarck), sondern ihm „handelt es sich darum" die unglückselige Geschichte und den Zustand des undeutschen „Staates ohne Nation" zu überwinden und der „Nationalität diejenige Entwicklung zu sichern, welche der in Demuth zu beobachtende Wille Gottes verlangt" (386). Politische und ideelle Forderungen müssen den Politiker beherrschen. Fichte spricht von ähnlichen Gedanken ausgehend von einer „Mitte Europas" (13. Rede), von einem „mitteleuropäischen Friedensreich", das „auf sich selbst ruhen soll im Mittelpunkt der gebildeten Erde, so wie die Sonne im Mittelpunkte der Welt". Und Lagarde ersinnt prophetisch einen „endgültigen mitteleuropäischen Staat", der zum Reich von 1875 sich verhalte, wie dieses zum Norddeutschen Bund. Dieses „Deutschland ist das Herz Europas".

Der Begriff der „Nation", so wie Fichte und Lagarde ihn verstehen als Einheit einer politischen-deutschen Existenz, fordert im Innern ein „neues Subjekt der Geschichte"[27]: das „wirkliche Volk"

[27]) Vgl. H. Freyer: „Revolution von rechts" S. 52.

mit seiner „Idee" und „Ehre" wird den als verjährt empfundenen „Staaten", den „Obrigkeiten" und ihren „Kabinetten" gegenübergestellt[28]). Die Metaphysiker wollen das Spiel der „Kabinette" — das sie als das Ende einer unglücklichen geschichtlichen Entwicklung der europäischen politischen Formen verurteilen — aus tieferen Lebensgesetzen überwinden. Hans Freyer ist mit seinen Gedanken der Interpret auch dieses Zuges im Lagardeschen Denken: „Während alle frühere Politik über das Land hin handelte, es bestenfalls als Gebiet zusammenraffte und als Grenze verteidigte, während alle frühere Politik das Volk wie ein edles aber unmündiges Material bearbeitete, es machtmäßig in Form brachte, es regierte oder bestenfalls erzog, jedenfalls aber auf beides, auf das Volk und sein Land, als eine besondere Instanz, gleichsam von oben her, wirkte — wird der Staat, der die Revolution des Volkes führt und der als Zustand aus ihr hervorgeht, die Essenz des Volkes sein ..." (R. 67). Ein Staat, dem das Volk „nur äußerlich eingefügt" ist, während es „in seinen wesenhaften Schichten eine eigene, unpolitische Existenz weiterführt", kann „niemals von tiefer Bedeutung sein" (PA. 89). Das Volk selbst muß eine „politische" Form entwickeln, einen „Staat", „der die Sache des Volkes hart auf hart führt". „In dieser härtesten und konstruktiven Form der Existenz wird das Volk Herr seiner selbst" (R. 69). Dieser „Staat" ist als „wache und feste Form" nicht mehr ein „Schneckenhaus" (PA. 104) für unpolitische Liberale und Romantiker, sondern „nichts anderes ... als der zusammengeraffte Wille des Volkes", dessen „stählerne Spitze" (R. 65).

VI. Die pädagogischen Gedanken Lagardes.

1. Der nationalpädagogische Wille der „Deutschen Schriften".

Lagarde stritt mit seinen „Deutschen Schriften" als ein Einzelner gegen den Tod, den er von der Zukunft her in die Geschichte unseres Volkes hereintreiben sah. Der Einzelne, dessen Gedanken im Angesicht des Todes gewachsen waren, zerreißt in der Kulturkritik die Masken der Bildung seiner Zeit, einer Zeit, die ohne wahre innere Verbindung zum Geist ohnmächtig dem Tod verfällt. „Den Nothstand unserer Tage redet kein Wort aus, redet kein Seufzer aus, redet kein Schweigen aus ...", „wir stehen vor dem Nichts. Wer meint, der Abgrund sei weniger Abgrund, weil Nebel ihn verhüllt, der mag seine Meinung

[28]) Vgl. Lagardes Kritik der „Fürsten", und der absoluten Staaten, und seine Besprechung des Begriffs „beschränkter Unterthanenverstand", vgl. auch das Ende der Frühschrift Rankes.

haben" (150). Das Stehen vor dem Tod vereinzelt, treibt in eine Einsamkeit des Geistes, die nur selten in der Sprache Lagardes erscheint. Er spricht einmal von langen, einsamen Wegen, über die er in seinem Leben gewandert sei, und fährt dann unmittelbar fort: „... was ist solche Einsamkeit des Oceans und der Alpen gegen die Einsamkeit, die jetzt mitten im Gewühle der Menge Alle umfängt ...", inmitten „des tändelnden und sich anlügenden Geschlechts ..." (136). Und doch erschöpft sich die geistige Kraft Lagardes nicht in der Kritik einer Bildung, die blind vor dem „hellen Tod" steht, sondern die eigentliche Gewalt seines metaphysischen Wissens erscheint ursprünglich in den Sätzen, in denen er versucht eine neue deutsche Bildung zu begründen, die aus der unendlichen Macht des Geistes emporwächst, die mächtiger ist als der Tod. Die Ahnung vom Sieg des Todes wandelt sich dann zu dem Bewußtsein des Darinnenseins in einer „Zeit", „welche vor dem Tod steht ...", oder „vor der Geburt einer neuen Zeit".

Vier der „Deutschen Schriften" enthalten im wesentlichen die pädagogischen Gedanken Lagardes. Die beiden Abhandlungen „zum Unterrichtsgesetze" aus den Jahren 1878 und 1881, die Kampfschrift gegen die „graue Internationale" und der späte, tapfere und wahrhaft radikale Aufsatz „Über die Klage, daß der deutschen Jugend der Idealismus fehlte", 1885. In diesen Schriften ist dreierlei wirksam: Lagardes Verständnis der Metaphysik, Laggardes Ansicht von der Geschichte unseres Volksgeistes und wichtige Einsichten in die Gesetzlichkeit der pädagogischen Arbeit. Vor allem in der letzten dieser vier Abhandlungen erscheinen die pädagogischen Gedanken Lagardes als eine große männliche Konsequenz seiner Geschichtsansicht, Kulturkritik und Metaphysik.

Dem Kampf Lagardes um die Erneuerung des Volksgeistes liegen die Einsichten in das innere Verhältnis von metaphysischer „Freiheit" und „Idee" des Geistes, von den „Gesetzen" und der „nationalen" Besonderung des Geistes zugrunde; vor allem aber die Erkenntnis seiner Metaphysik, daß aus der „bloßen Natur" im Reich des Menschlichen keine „Gestalt" entspringt. In der Folge dieser Erkenntnis wird der Kampf gegen den Tod in unserer Geschichte — in dem der tiefste politisch-pädagogische Wille Lagardes wirksam ist —, ein Kampf um die Gründung unseres Volkslebens auf den ursprünglichen Bereich der „Ideen". Die „Mächte der Ewigkeit" (172) hinter dem Tod, ihre nichts Irdischem vergleichbare Härte und Formkraft müssen dem deutschen Willen erschlossen werden; diese „Mächte der Ewigkeit" werden, wie wir es oben schon aussprachen, die „Kultur", die „graue Internationale", das „Judenthum" von Stund an unmöglich machen; sie werden, ohne daß es der „Gesetze" des „Staates" bedarf, das Herz der Ultramontanen von Rom wegreißen; sie werden das „Christenthum", all seine Aus-

legungen und „verjährten Formeln" wie „Nachtlampen" bei Anbruch eines ewigen Tages in irgendeinem Winkel erlöschen lassen; sie werden von innen her den Einen Willen des deutschen Volkes schaffen, werden unechte politische Parteiformen, hinkende Gestalten überlebter Stände und auch den Partikularismus der Einzelstaaten beseitigen; sie werden — wie Fichte das schon wußte — das einige Volk vor äußeren Feinden sein politisches Organ, den „Staat", gestalten lassen. Die „Idee" steht hinter dem Tod. Fordert die geschichtliche Stunde den absoluten Einsatz, dann wird nicht mehr die „Raison" des „Staates" „Unterthanen" in den Krieg führen, dann wird das Volk selbst den Kampf um die eigene Existenz führen.

Die „Idee" — das ist die tiefe Wahrheit Lagardes — ist die eigentlich nationbildende Macht in der Geschichte. Die „Idee" aus „Gottes Hand", das „Heilige" in der Empfindung des Volkes, wirkt im Raum der Geschichte als das „Menschen Verbindende", Menschen in der Tiefe des Volksgeistes „Einigende". Das Volk braucht nach jenem unglückseligen „Satyrdrama" in unserer Geschichte die strenge Zucht einer echten geschichtlichen „Idee", die in der Tiefe alle Kräfte dieses Volkes um sich sammelt, bindet und gestaltet. Von diesem Gedanken her ist das häufig nachgesprochene Wort Lagardes zu verstehen: „Möge Deutschland nie glauben, daß man in eine neue Periode des Lebens treten könne ohne ein neues Ideal" (181). „Überall ist die Idee die erforderte Bedingung! Und von wem stammt die Idee als von Gott?" (72). Auf diesen politisch-pädagogischen Willen zur Ursprünglichkeit des Geistes hat Lagarde mit einem Bilde hingewiesen, das er 1884 in seinem „Programm für die konservative Partei Preußens" gegen jede unwahrhaftige und ungeschichtliche Haltung zum Geist setzt: den Volksgeist, die „Nationalität der Deutschen erhalten kann und, welcher einsieht, daß sie ganz und gar noch zu wecken ist". Dieses „ganz und gar" wird herabgemindert: „Wir erhalten diesen Baum und, indem wir von dem höchsten, eben wieder aus der am Boden abgehauenen Wurzel ausschlagenden Schößlingen den geradesten, kräftigsten in die Höhe pflegen" (396). „Noch sind die Wurzeln unseres Wesens lebendig" (349).

1875 sagt Lagarde: „Was wir bedürfen ist ein Frühling, der frisches Laub und junge Blüthen treibt, nicht ein Bowisch zum Abkehren der vorjährigen Blätter, welche vor jenem Frühlinge von selbst abfallen würden." Die „Mächte der Ewigkeit", die „Ideen", sind das ersehnte „neue Leben", welches „die absterbenden Reste des alten kranken Lebens totlebt" (156). In allen „Deutschen Schriften" hat er um diesen „Frühling" gestritten. Der leidenschaftliche national-pädagogische Wille wurde dann in seiner Energie noch mächtig gesteigert durch die Erkenntnis, daß die Erneuerung des Volksgeistes nicht durch den „Staat", die

gewaltigste geschichtliche Institution, geleistet werden könne, sondern nur durch die „Einzelnen", die den vom Tod um alles Leben gezogenen Kreis gesprengt und an der unendlichen Macht des Geistes wahrhaftig teilhaben. Dem „Staat" als einem weltlich-politischen Gebilde fehlt nach Lagarde das Organ, den Spruch des Geistes zu vernehmen, ihm zu gehorchen. „Der Staat" kann nur „Gesetze" geben: „Gesetze" aber — das erkannte Lagarde an der Geschichte des Kulturkampfes — „kräuseln überall nur die Oberfläche" (269). „So wenig die Finsternis durch ein Staatsgesetz verschwindet, und der Frühling durch ein Staatsgesetz gerufen kommt, so wenig verschwindet oder erscheint eine geistige Bewegung durch ein Staatsgesetz" (371). So wird es ihm in seinem Kampf „unumstößlich gewiß, daß die Zukunft der irdischen Geschichte, die Zukunft Deutschlands an den einzelnen Menschen hängt, nicht am Staate, ... nicht an der Verfassung, ... nicht an dem Papste, ... nicht an irgend etwas, was nicht unmittelbar aus Gottes Hand gekommen ist" (172).

2. Die Kritik des liberalen und reaktionären Geistes in der Volksbildung des Bismarckreiches.

Mit aller Schärfe richtet sich der national-pädagogische Wille Lagardes, der gegen den in die Geschichte unseres Volkes hereintreibenden Tod zu Felde zieht, gegen zwei Feinde, die weniger böswillig als blind der Tiefe und gestaltenden Macht des Geistes gegenüberstehen: gegen den liberalen und reaktionären Geist im Bismarckreich.

Die Bildungsstätten des Reiches, die Universitäten und Schulen werden vom Liberalismus beherrscht, einer „die Natur und Geschichte leugnenden Grundanschauung" des Lebens. Treffende Bilder setzt Lagarde, um die Entartung des Geistes der Liberalen zu zeichnen. Er nennt sie die „umgekehrten Schlemihle", sie sind wie Schatten ohne Körper; sie wollen — das sei ihre typische Eigenart — die Frucht des Baumes ohne den Platz für den Baum, ohne das langsame Wachsen des Baumes, ohne den Baum; sie gleichen Geisteskranken, die Goldpapier für Geld nehmen; sie schleppen von überallher Güter zusammen, tun sie in Truhen und Schränke, aber im Augenblick, da sie sie benutzen wollen, erweisen sie sich — wie es im deutschen Volksmärchen heißt — als Kohle statt als Gold. Die zu allen Mitteln des Spottes greifenden Thesen Lagardes gegen die liberale Bildung in Volk und Schule werden ausdrücklich gegen den „königlich preußischen Staatsliberalismus" des Ministers Falk und des „Provisors allen Giftes", Johannes Schulze formuliert (342). Eine „Hegelsche Sintfluth" sei über die deutschen Bildungsanstalten gekommen, „Homunkulität" werde für Bildung gehalten. Wie

Nietzsche in der zweiten Unzeitgemäßen und später im „Lande der Bildung" den geistlosen, unechten Bildungsbetrieb jener Tage verhöhnt, so schlägt Lagarde, nicht weniger radikal, auf die „Kunstprodukte" jener liberalen Bildung ein: Immer ist das Prinzip seines Angriffs: daß diese Bildung grundlos sei, Stücke des geschichtlichen objektiven Geistes unwahrhaftig, gleichsam blind hinnehme. Diese Bildung sei wie „nasser Lehm ... an eine widerwillige Mauer geworfen, der nothwendiger Weise abfallen muß", wenn „Sonne und Regen" auf ihn treffen (342); und in den Schulen wiederhole sich die „Barbarei der Museen"; die Jugend werde „von Krippe zu Krippe getrieben, um acht Uhr Religion, um Neun Sophokles, um Zehn Cicero, um Elf Shakespeare, um Zwölf werde der alte Fritz niedergewürgt ..." (410). Die Jugend werde in diesem Bildungsbetrieb zum „Lumpensammler" erniedrigt, ein „Kehricht von Idealen", „Reste aus den nicht leer gegessenen Töpfen der Vergangenheit" würden ihr vorgesetzt (408); sie gleiche am Ende leblosen „Magazinaufseherexistenzen". In alle Schriften hineingestreut sind diese Angriffe auf das „Geröll der allgemeinen Bildung" (400), auf den „zähen Schleim von Bildungsbarbarei, der Gottes Licht und Luft von uns abhält" (177), auf die „Buntscheckigkeit" des Ideals, auf den „Kulturballast", den „Civilisationsquark", die „Schablonisierung der Empfindungen und der Urtheile" (299), auf den „Despotismus der vielen großen und kleinen Selbstsuchten", auf den künstlichen, geheuchelten Patriotismus", der zum „Sklaven- und Bedientensinn" hinführe (195).

Hierher gehört dann der Kampf Lagardes gegen weite Bezirke der Industrie, sofern sie jener oben besprochenen „Kultur" der „Louis-Philippisten" dient. Diese Industrie schaffe falsche Bedürfnisse, um sie billig zu befriedigen. Sie erzeugt eine „alle Fundamente des ethischen Lebens zerfressende weltliche Gesinnung". Zum andern wendet sich Lagarde gegen die geistlose Mechanik dieser Industrien: im Herzen jedes Menschen stecke ein „Künstlertrieb", jedes Herz will in der Arbeit Ganzes schaffen. Wird dieser Trieb nicht lebendig, so ist eine „gleichgültig hinbrütende Verzweiflung" die Folge. In diesen Industrien werden Menschen zu billigen Geschäften „vernutzt", während sie eigentlich — man erinnere sich der metaphysischen Grundbegriffe — existieren, um „die Ewigkeit ertragen zu lernen" (116). „Zunehmende Frömmigkeit der Nationen ist der Tod für einen nicht kleinen Theil unserer Gewerbetätigkeit" (115).

Hierher gehört aber auch die Erhellung des Begriffs der „Humanität", die Lagarde vornimmt am Problem des Todes. Im Liberalismus bedeute „Humanität": „Liebe aus Furcht und Schuld"; sie entspringe aus dem „physischen Mitleid" eines Menschen, der „denselben geringen

Werth" habe wie derjenige, auf den sich die Sorge richte. Dem Metaphysiker ist die „Humanität" eine Wesensbestimmung des Daseins vor den „Augen Gottes", eines Daseins in „Demuth und Freude". Ihre Größe und die Form ihrer Handlungen wachse aus der Gewißheit „dem Tode entronnen" zu sein. Man liebe die Menschen, die in der Not stehen und in der Angst, weil man „in tiefster Bescheidenheit mehr ist als sie" (144).

Der reaktionäre Mensch ist für Lagarde so geistlos wie der liberale. Im Bismarckreich stellt er den ungefährlicheren Feind dar, deshalb hat ihn Lagarde seltener, aber mit unverminderter Schärfe angegriffen. Von 1853 bis 1884 hat Lagarde die „konservative Partei Preußens" bekämpft. Er selbst weiß sich schon 1853 „alt-preußischer" als jene: d. h. dem Geist der preußischen Geschichte enger und tiefer verbunden als die nur an bestimmten geschichtlich-vergangenen Formen hängenden preußischen Reaktionäre, gegen deren Bestrebungen er seinen eigenen Willen als einen „radikal-konservativen" abgrenzt. Das Entscheidende dieses „radikal-konservativen" Willens ist, daß er sich nicht gebunden weiß an immer nur einmalige, immer in Wandlung begriffene geschichtliche Formen der Existenz unseres Volkes, sondern an den diese Formen schaffenden und sie überdauernden Geist des Volkes. Die sofort sich aufdrängende Frage nach der Echtheit und Wahrheit dieses Geistes wird von der Metaphysik her, von der Lehre von Natur, Geist und Gestaltung beantwortet. So hat Lagarde die für ihn wesentliche Formel ausgegeben: „Die Menschen als Kinder Gottes erhalten, heißt konservativ sein im höchsten Sinne" (395). Der Geist des Volkes muß — wenn er echt und geschichtsmäßig ist — ein metaphysischer sein, ein die Macht der bloßen Natur und des Todes übersteigender. Als solcher schafft dieser Geist des Volkes Formen für jede sich ereignende geschichtliche Situation. Mit diesem Grundsatz der Bindung an den geschichtlich-metaphysischen Geist unterscheidet sich der „Radikal-Konservative" vom „Reaktionären". Den nur rückwärts gewandten Augen des Letzteren ist die völlig andersartige Sehkraft des „Konservativen" entgegenzustellen: der Blick in die zurückgelegten geschichtlichen Wegstrecken gewahrt in ihnen — trotz der Mannigfaltigkeit der immer veränderten Formen — das Wesensgesetz der eigenen Volksexistenz: die geschichtliche „Idee" der großen Macht: die in der Gegenwart Mühe, Härte, Entsagung fordert, zugleich aber die kräftigende Erfahrung des geschichtlichen Sinns verleiht. Sie zwingt mit ihrer inneren Notwendigkeit und entschiedenen Gewalt den Blick in die Zukunft, zum „Gipfel"; und sie allein gibt jeder Gegenwart des Volkes die entscheidende, unausschöpfliche Kraft, ohne die alles Tun zuletzt zufällig und fragmenthaft bleibt. Dem Reaktionären entgegen — der den lebendigen Geist der „Idee" einer irgend-

wo erreichten Form, dem einmaligen Ausdruck der „Idee", opfert — setzt Lagarde den klaren Satz: „*der Mensch ist nur in der Geschichte Mensch*" (239). Er trifft damit die Grundirrtümer der geschichtlichen Haltung des reaktionären Menschen: das Abirren von der geschichtlichen „Idee" des Volkes oder das Erstarren auf einem für endgültig gehaltenen Vorhügel. „Die Entartung entspringt aus dem Stillstande, aus dem Glauben, daß Alles gethan sei, während niemals in der Geschichte etwas gethan wird, als damit in der Folge davon noch mehr und besseres gethan werde" (241)[1]. Und so erscheint neben den vielen Angriffen auf „Verjährtes", „Erstarrtes", „Erstorbenes", „Ungeschichtliches" in der Haltung der politischen — aber auch der kirchlich-theologischen — Reaktionäre der kräftige Satz: Geschichtsperioden lassen sich nicht „da capo spielen". Wir können „nicht zu irgendeiner Unfreiheit" zurückkehren: „als ob aus einem Erbbegräbnis hervorgekramte alte Stricke, zerfault wie sie sind, uns noch zu binden vermöchten" (400). Richtet sich das Bestreben der Reaktionäre — wie es bei den damaligen preußischen „Partei-Konservativen" der Fall war — auf geschichtliche Formen (christlich-protestantische und absolutistische), die dem Volksgeist fremd sind, den metaphysischen „Gesetzen" des Geistes widersprechen, so wird es von Lagarde mit dem Satz beurteilt: „Nicht der Typhus ist in unserm Haus das Normale, darum sind konservativ nicht diejenigen, welche den status quo erhalten, sondern diejenigen, welche den status quo ante wiederherstellen wollen" (400).

3. Die bildende Macht des Geistes in der Lebensgemeinschaft.

Über die Möglichkeiten, die metaphysische Macht des Lebens zu entfalten, hat Lagarde sich in den späten Schriften in aller Klarheit geäußert: zunächst — ähnlich wie Pestalozzi — gesehen für die Kreise des nur persönlichen-individuellen Lebens, dann aber, erregt von der nationalpädagogischen Energie, für den Gesamtwillen des Volkes, seine geistige Art und seine geschichtlichen Formen.

Zunächst ist es für Lagarde ein Grundsatz seiner Metaphysik, daß es — nachdem Jahrhunderte die „christliche Weise", Gott zu loben, „abgesungen" haben — „kein Mittel gibt, Gott zu suchen, als das, ihn in seinen Kindern zu suchen" (395). Diesem Satz deutet er: die „einzelnen Seelen", auf deren Erhaltung es ihm „allein ankommt" (396), überschreiten die Grenzen der „bloßen Natur", der „Thiernatur" im „Gottesdienst": „sie erhalten sich nur dadurch — hier überwindet La-

[1]) Vgl. auch den Satz: „Faust verfällt dem Teufel nur dann, wann er zum Augenblicke sagt: Verweile doch, du bist so schön" (416).

garde jeden Individualismus an der Wurzel —, daß sie anderen Seelen, je nach ihrem Vermögen dienen" (396). Es erinnert vielleicht am ehesten an Pestalozzis unvergeßliche Schilderung des Lebens in Stanz, wenn man bei Lagarde liest: „Es gibt nur Einen Gottesdienst auf Erden, den, den Kindern Gottes zu dienen: den ungeborenen, den nicht erwachten, den unfertigen, den kranken, den verlorenen: denen, auf deren Stirnen die Klarheit des Himmels leuchtet, und in deren Herzen Gottes Blut fühlbar warm rollt, wie den scheuen, schwer lebenden, in denen das Licht nur selten aufblinkt: den in Vergnügen und Selbstsucht versunkenen, sogar den am schwersten von Allen zu ertragenden, den Tugendhaften, den Weisen, den Korrekten" (395). Über die Gewalt, mit der die Macht des Geistes in solchem „Gottesdienst" die natürlichen „Individuen" bezwingt, wird gesagt: „Diamanten werden nur durch Diamanten geschliffen, Kinder Gottes nur durch Kinder Gottes gebildet" (396).

Dieses Verständnis der bildenden Macht des Geistes in der Lebensgemeinschaft erscheint wieder in einem kritischen Argwohn gegenüber der Kraft des Wortes, den Lagarde wie alle großen Pädagogen seit dem Ende der Aufklärung ausspricht — es sei nur an Pestalozzi, Fichte, Goethe, Fröbel erinnert. Das ist die tiefe Erkenntnis, die sich schon früh bei Lagarde findet: „Der Mensch lebt nur, wenn er handelt, weil der Wille seine Grundkraft ist, oder eigentlich er selbst."[2]) Er meint einmal, „wie alles Gute" komme auch die „Erkenntnis durch den Willen", „dessen Flügel ... Empfindung und Phantasie", dessen Schwungkraft „Liebe" seien (208). Und dieselbe Erkenntnis formuliert er ein anderes Mal: „Anforderungen dürfen nicht in der Sphäre des Wissens, sondern müssen in der des ethischen Vermögens liegen: alles Wissen darf durchaus nur als Kennzeichen dieses Vermögens, muß aber als ein unumgänglich nothwendiges Kennzeichen betrachtet und behandelt werden" (208); ganz die gleiche Erkenntnis, die Pestalozzi gegen das fruchtlose „Maulbrauchen" und „Scheinwissen" aufbegehren läßt, und die ihn doch zwingt, Nächte für „zwei Worte" zu durchwachen. Das Wort ist bei Lagarde wie in der Philosophie der „deutschen Bewegung" und der Gegenwart in seiner Bedeutung als Symbol verstanden. Der Spruch des Geistes ist ursprünglich nur im lebendigen Tun der Gemeinschaft vernehmbar. Das Wort wächst aus der Tiefe des Lebens und ist nie ohne dieses Leben in seiner eigentlichen Bedeutung und Gewalt verständlich. Das echte Verhältnis von Wissen und Leben wird von Lagarde mit den Sätzen beschrieben: „Alles, was dem Menschen frommt, ist Ergebnis seiner eigenen Arbeit." „Wir müssen, was wir an geistigen Gütern besitzen wollen, selbst erobern" (337). „Alles was der Einzelne

[2]) Vgl. Anna de Lagarde, a. a. O. S. 59.

nicht selbst erwirbt, gereicht ihm und seiner Umgebung nicht zum Segen, sondern zum Unsegen" (341). Lagarde steht hier wie Pestalozzi mit dem Grundsatz der „Selbsttätigkeit" und der „Bildung" durch das „Leben", oder wie Fichte, der die Bildung des lebendigen Geistes anknüpfen wollte, an die „Wurzel der Lebensregung und Bewegung".

Wir wiesen oben bereits darauf hin[3]), daß für Lagarde die metaphysische „Freiheit" der Einzelseele und der Anspruch der objektiven Mächte des Lebens an den Einzelwillen sich nicht in dialektischer Spannung gegeneinander bewegen. Lagardes Gedanke, den er von Goethes Begriff der „Volkheit" her entwickelt, ist, daß die Einzelseelen in metaphysischer „Freiheit" um die großen geschichtlichen Aufgaben kreisen, um die „Ideen" in der Geschichte des Volkes, daß diese „Ideen" die „einzelnen Seelen" „zusammenbinden". *Die „Einzelseelen" dienen den echten metaphysisch-geschichtlichen „Ideen": in solchem Dienst erfüllen sie zugleich ihr metaphysisches Wesen.* Von diesem Gedanken her entfaltet Lagarde seine Pläne zur Begründung einer neuen deutschen Bildung, Pläne, die entsprungen sind aus der Sorge des großen Deutschen um die Zukunft seines Volkes.

Schon 1853 gibt Lagarde den *Entwurf einer neuen Gestaltung des deutschen Lebens.* Er bespricht die Haltung der Liberalen und Reaktionäre zur „deutschen Frage" und trennt sich schon in der Auffassung der damals zu gestaltenden deutschen Einheit von beiden. Er unterscheidet eine „Einheit der politischen Leitung" und eine „Einheit der Geleiteten". Die erste gilt ihm wenig ohne die zweite. Wird nur die Erste angestrebt, wie es 1853 nach Lagarde „so gut wie immer" geschieht (21), so entdeckt der Radikalkonservative in diesem Verständnis der historisch-politischen Aufgabe eine Oberflächlichkeit, die Forderung einer metaphysisch ohnmächtigen Gestalt des Reiches, die dem „wirklichen Volk" fremd bleiben wird, anstatt auf der nationalen Energie dieses Volkes zu gründen. „Die Kaiserfrage ist eine Nebenfrage" (21), und — an die „echte Gestalt" der vierten Bitte des Vater-Unser erinnernd — fährt er fort: „Man soll dem Volk, das Brot haben will, keinen Stein bieten, aber ihm auch nicht eine Krone reichen, wo es eine Seele, Brot und ein Schwert braucht." Lagarde fügt ausdrücklich hinzu: „Ich weiß, was ich sage, wenn ich diese drei Dinge nenne" (21). „Radikalkonservativ" verstanden bedeutet die „deutsche Frage": „wie wird ein Gemeinwesen hergestellt, das den Deutschen ermöglicht, eine Nation zu werden?" Seine Beantwortung dieser Frage leitet Lagarde von dem ihm häufig nachgesprochenen Grundsatz her: *„Das Deutschthum liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüthe"*

[3]) Vgl. Kap. V 3.

(26)[4]). Dieses „deutsche Gemüth", der Volksgeist, die innere Einheit von „germanischer Naturanlage" und metaphysischer „Gesetzlichkeit" des Geistes, ermöglicht den Weg, auf dem die geschichtliche Aufgabe bewältigt werden kann: Dieses „Gemüth" existiert in den Lebensformen des Volkes; das Volk lebt vor allem in seiner „Arbeit". Die Wege, auf denen das Volk „deutsch" wird, müssen als „Arbeit" da sein; die „Ideen" müssen durch die „Arbeit" hin dem Volke sichtbar werden, müssen in der Form der „Arbeit" als „Mächte der Ewigkeit" wirksam werden. So gelangt Lagarde zu seinem zweiten Satz: „Deutschland kann nur einig werden durch gemeinsame Arbeit, vorausgesetzt, daß diese Arbeit die ganze Nation in Anspruch nimmt. Denn nur diese Arbeit wird alle Kräfte wecken, und alle nicht zum Wesen der Deutschen gehörigen, sondern durch ein beispielloses Mißgeschick ihnen aufgebürdeten fremden Stoffe abstoßen" (23). Im Zusammenhang der Klärung dieser ganz nach innen gewandten Aufgaben der deutschen Politiker fällt dann das nicht als unpolitisch zu verstehende Wort: „Die tiefsten Grundsätze des Politik" sind „rein ethisch" (22).

Lagarde hat seinen Entwurf der Arbeitsmöglichkeiten des ganzen deutschen Volkes bis in Einzelheiten ausgezeichnet. Dieser Plan enthält in der Hauptsache zwei Arten und Gebiete der Arbeit, die uns noch heute in Politik und Dichtung von bedeutenden Männern vorgetragen werden. Lagarde denkt an eine „Arbeit der Kolonisation" und einen „Kampf" um die „vom Kaiser bis zum letzten Bettler" gültige „nationale Religion". Man erinnert Worte aus „Volk ohne Raum" oder aus der Einleitung zu „Lüderitzland" (Hans Grimm), wenn man bei Lagarde liest: „Wir sind überzeugt, daß in Folge dieser Kolonisationsarbeit die besten Seiten des deutschen Charakters zu Tage treten und dem

[4]) Wir wiesen oben (Kap. III 4) bereits darauf hin, wie sehr Lagarde in der Begründung der Begriffe der „Nationalität" und der „nationalen Religion" auf die Bedeutung der „germanischen Naturanlage" verwies. Er kämpft in seinen Schriften für einen „deutschen", nicht für einen über Raum, Zeit und Blut schwebenden Geist. Eine selbständige Arbeit wird die Nähe und Gegensätzlichkeit der Lagardeschen Metaphysik zu den Lagern der heutigen Rassentheorie zeigen müssen. Erst wo die Rassenlehre den Geist aus dem Blut entbindet, wird Lagarde ihr scharf entgegentreten. Lagardes Bearbeitung der „Judenfrage" läßt deutlich erkennen, daß er dem Geist in der „historischen" Ebene einen Herrschaftsanspruch dem Blut gegenüber zuerkennt. Der Geist bleibt ihm metaphysischen Ursprunges. Vgl. zu dieser Frage die Rede des Führers am Maitag 1937, in der das allen Deutschen gemeinsame „Blut" als Erklärungsgrund für die deutsche Einheit mit dem Hinweis auf die Kriege Deutscher gegen Deutsche in unserer Geschichte ausdrücklich zurückgewiesen wird; vgl. Anm. S. 91.

großen Germanien[5]) zu Gute kommen werden" (389). Und viele gegenwärtige Stimmen glaubt man vorweg zu hören in den Sätzen über „die Arbeit um die Religion" (29), „welche die Nation als Nation vornehmen kann". Noch spät, 1884, in seinem „Programm" empfindet Lagarde es als eine „Gnade Gottes, daß Deutschland als solches keine Religion, und daß es zu enge Grenzen hat: denn dadurch werden ihm die Arbeiten gewiesen, durch welche es werden kann" (386).

Die Arbeit „nach der Seite der Ewigkeit hin" (386), die „religiöse Hauptarbeit" (23), wird 1853 von Lagarde nur angedeutet. Sie konnte erst — wie wir oben zeigten (Kap. II u. III) nach der Kritik des Christentums ausführlich begründet werden. Es wird aber schon mehrfach auf die „politische Bedeutung der Religion" hingewiesen und auf die einfache Wahrheit, daß wir „drei Seelen für unser Volk nicht vertragen" können[6]). Der Metaphysiker ahnt bereits 1853 eine „neue Religion", schreckt aber davor zurück, sie in dem Deutschland zu vertreten, über dem „ein so dicker Nebel von religiösen, philosophischen, socialen Phrasen und Gewohnheiten liegt". Dieser Nebel verschleiert die „wahre, ewige Realität" so sehr, daß nur die Augen der Radikalkonservativen „durch ihn hindurch die Umrisse der Sachen selbst erkennen" können. Die „Plan"erfahrung, die metaphysische Lehre von der Gestaltung des Lebens, auch des geschichtlich-politischen Lebens, ist 1853 bereits erkannt: Leistet das Volk die „Arbeit um die Religion" nicht, dann wird es „diese Sachen erst spüren", wenn es sich „an ihnen" stößt; es wird dann „durch Gottesgericht an Gott erinnert werden" (23).

Im Entwurf der „Arbeit" „nach der Seite der Welt hin" gebraucht Lagarde die „radikalkonservativen" Kategorien der ersten Abhandlung. Der Plan einer deutschen Kolonisation Österreich-Ungarns wird ausgebreitet mit dem Bewußtsein einer eigentümlichen, Einwände und Bedingungen streng zurückweisenden Notwendigkeit. Innen- und außenpolitische Argumentation werden miteinander verknüpft: Österreich hat längst kein Existenzprinzip mehr . . .", „wer Österreich erhalten will, muß für Österreich eine Aufgabe finden": „es gibt keine andere Aufgabe für Österreich als die, der Kolonialstaat Deutschlands zu werden" (120). Wird die geschichtliche „Aufgabe" Österreichs, diese „der Lösung werthe Aufgabe", die das Volk energisch machen und zusammenhalten kann, nicht ergriffen,

---

[5]) Gemeint ist das mit Österreich endgültig vereinigte Reich Bismarcks.
[6]) Gemeint sind mit den „drei Seelen": Katholizismus, Protestantismus und Judentum.

— wieder arbeitet die „Plan"lehre: — muß Österreich „ohne sie in Materialismus untergehen". „An dem sittlichen Untergang hängt unweigerlich der materielle" (38). 1884 wird dann der spezifisch außenpolitische Gedanke in die Begründung dieser Kolonisationsarbeit hereingenommen: „Die Germanisierung Österreichs allein ist im Stande, uns auf die Dauer gegen Rußland zu decken" (390).

Lagarde sieht 1853 Österreich einmal im Verhältnis zu Preußen und seiner oben dargestellten „deutschen" Aufgabe: mit dem Blick auf beide Staaten wird die Unterscheidung von „Leib ohne Geist" und „Geist ohne genügenden Leib" eingeführt: Österreich wird erfahren müssen, daß „ein Staat ohne Staatsgedanken, so alt und umfänglich er ist, durchaus keine Veranlassung hat, einen Staat, in dem eine Idee lebt, zu verachten" (122). Als „Leib ohne Idee" ist Österreich nichts als „eine jeden Augenblick zur Explosion zu bringende Phiole voll latenten Bürgerkrieges" (122); „frisch und jung" kann es „nur durch geistige Mächte", durch „Aufgaben" erhalten werden: Aufgaben aber erfordern Arbeit: „ganz gewaltige politische Arbeit wäre, Dorf für Dorf deutsch zu bauen" entgegen den „Magyaren, Tschechen, Ruthenen, Hannaken und Slovaken" (122). Auch nach 1866 hat Lagarde den Plan der Kolonisation Österreichs nicht aufgegeben: „Nicolsburg kann nicht trennen": Österreich braucht unsere Kolonisten, und Deutschland braucht Österreich für seine Kolonisten" (122).

Im letzten Teil der zweiten Abhandlung von 1853 setzt Lagarde seinen radikalkonservativen Plan der „politischen Arbeit" in Beziehung zur politischen Praxis der Zeit. Die kritische Betrachtung der Geschichte der verantwortlichen Träger politischer „Aufgaben" in Deutschland, der „Fürsten", macht es Lagarde zur Gewißheit, daß „alle die nothwendigen Forderungen" seines Plans „nicht erfüllt werden werden" (39). Die nach Aussage dieser Gewißheit sofort nach andern Möglichkeiten und Folgen suchenden Gedanken führt Lagarde in eine Betrachtung über das Wesen der Revolution.

Zwei mögliche Arten der Revolutionen werden unterschieden: die Durchführung der vom Radikalkonservativen vorgezeichneten Arbeiten an einer „nationalen Religion" und deutschen Kolonisation nennt Lagarde eine „freiwillig" übernommene „innere Revolution" (38). Diese echt, d. h. vom Grund der geschichtlichen „Idee" her wachsende Bewegung wird sich nicht ereignen; solcher Bewegung fehlen die Führer. Aus dieser Not heraus treibt die Geschichte — wieder eine Wahrheit der „Plan"lehre — notwendig zu der mit „Gewalt" ausbrechenden „äußeren Revolution". In dem Augenblick, da

ein „Volk" oder ein „Staat" „keinen anderen Weg mehr weiß sich zu erhalten", gibt es für Lagarde die „Pflicht" auch zur „äußeren Revolution". An dieser Revolution aber hängt notwendig immer ein „Fluch". Lagarde rückt, um die Wahrheit dieses Satzes zu erhellen, in seine Betrachtung ein „Gesetz" seines ethischen Idealismus: „Auf geistigem Gebiet gibt es keine normale Entwicklung. Das ist eben darum ein Naturgesetz, weil die Natur das Reich des Geistes nicht erben kann" (38). Lagarde weiß sich in der Erkenntnis dieses Gesetzes im Zusammenhang mit einem Teil der ethisch-dualistischen Philosophie des deutschen Idealismus. Er fügt seinem „Gesetz" Worte aus einem Schillerschen Gedicht bei: „wenn man das Wort recht verstehen will, ist es ganz richtig, daß nur ein Wunder in das Wunderland trägt"[7]). An der Art des Übergangs aus dem Reich der „Natur" ins „Reich des Geistes" unterscheidet Lagarde das verschiedene Wesen der Revolutionen: unterschieden wird, ob sich ein Volk „freiwillig" zum „Wagnis" entschließt: zur „Arbeit" an der „Idee", am „Reich des Geistes", oder nicht. Wo dieser Übergang verloren wird, wo Geist und Idee aus der Gestaltung des Geschichtslebens entschwinden, zerbricht jede Form, sind Chaos und Verwahrlosung die notwendige Folge. Um diese Folge zu verhindern, um das Leben lebensfähig zu erhalten, geschieht dann von irgendeiner Macht die „äußere Revolution". Für Lagarde gilt die Regel seiner Gestaltungslehre: „Wer nicht freiwillig die innere Revolution vollzieht, dem kann die äußere nicht erspart werden, aber die äußere ist zur Strafe dafür, daß die innere nicht vollzogen worden, stets eine Krankheit" (38). Lagarde gibt eine Art Apologie für die Strenge, mit der diese Regel herrscht: „Das wäre noch besser, wenn der liebe Gott zuließe, daß ein durch Dummheit oder Bosheit, oder durch Dummheit und Bosheit nötig gemachter Gewaltakt dasselbe erreichen könnte, was stille, beharrliche, entsagende Arbeit zu erreichen die Verheißung hat" (38). Der „Fluch", die „Krankheit", die notwendig an der „äußeren Revolution" hängen, werden darin erkannt: daß die „Potenz", die in der Revolution „handelt, auf Kosten der übrigen" wächst; „so ruft jede Revolution (gemeint ist jede „äußere") eine Verkrüppelung hervor" (38). Lagarde weist, um die Wahrheit seiner Revolutionstheorie geschichtlich zu belegen, auf das

---

[7]) Vgl. Schillers Gedicht „Sehnsucht", 1801.

„... Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leih'n kein Pfand;
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland." ...

Beispiel der Revolution einer „Kaste" in England 1688, und des „sogenannten Volkes" in Frankreich 1789 hin.

Von großer Bedeutung ist dann die Anwendung dieser Theorie auf die undeutschen politischen Verhältnisse von 1853: Hier wird nicht das „sogenannte Volk" wie in Frankreich, und nicht ein „Stand" wie in England revolutionieren, sondern „einer der uns bevormundenden Staaten", „der einsieht, daß er auf dem bisherigen Wege nicht mehr weiterkommen kann". Der „Fluch" dieser bevorstehenden Revolution des „Staates" in Deutschland, die durch sie hervorgerufene „Verkrüppelung" wird vorausgedeutet: es wird „das nationale Leben, das jetzt nicht vorhanden ist, mit nichten erstehen, sondern alle Kraft Deutschlands wird sich in Staatsaktionen umsetzen, und der Staat, der nur Diener der Nation sein soll, wird der Herr des Surrogats der Nation werden" (39). Der „Fluch" der „äußeren Revolution" des „Staates", der seit dem Zeitalter des Absolutismus in Deutschland die mächtigste Form des politischen Lebens darstellt, wird geahnt: es wird „ein Kunstprodukt aus der Retorte hervorgehen, nicht eine Nation geboren werden" (39). Es wird auch nach dieser Revolution „nur Material für ein Volk" geben, „kein Volk". Der „Staat ohne Nation" aber wird „eine Maschine" werden, „die einen Lebendigen spielt" (38); eine Wahrheit, die Lagarde dann in seiner Kulturkritik, in seiner Kritik der Volksbildung im Bismarckreich mit aller nur möglichen Schärfe vor Augen geführt hat; eine Wahrheit, die ihn antrieb, seine pädagogischen Gedanken zu entfalten.

Bevor wir die pädagogischen Gedanken Lagardes in der zwingenden Form erhellen, die sie in der späten Schrift „Über die Klage, daß der deutschen Jugend der Idealismus fehle" erhalten haben, müssen wir an dieser Stelle zwei Gedankenzusammenhänge analysieren, in denen er Gefährdungen des echten Geistes von Bildungsgemeinschaften bespricht, Gedankenzusammenhänge, die einem nur zeitgebundenen Notstand begegnen sollten, die in ihrer Art dennoch sehr kennzeichnend sind für den pädagogischen Willen Lagardes.

4. Zwiefache Kritik an der Bildungsarbeit im Bismarckreiche.

Lagarde zeigt, daß jeder Versuch, eine Bildungsgemeinschaft oder einen bestimmenden „Schulgeist" (178) zu gründen, durch das Berechtigungswesen des Staates vereitelt wird. Wird das Wesen der Bildungsgemeinschaft als „Gottesdienst" verstanden, gelingt es dem Pädagogen, in ihr den Spruch des Geistes vernehmbar zu machen, so wirft der „Staat" unbesonnen „in diesen stillen grünen

Garten den Begriff Vortheil" (175). „Das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler ist sofort getrübt, so wie die Berechnung auf den Nutzen des zu lernenden in die junge Seele tritt" (176). Das natürliche „Individuum" beginnt dann den Geist in seine Dienste zu nehmen, statt ihm zu gehorchen. Eine „ekelhafte Plutokratie" entwickle sich in den Schulen durch das System der „Berechtigungen — diese Pest der öffentlichen Erziehung, deren Erfinder mit Judas und Brutus verdammt seien" (297).

Um der Not dieses Berechtigungswesens zu entgehen, hat Lagarde in seinen Aufsätzen „Zum Unterrichtsgesetze" die Bildung verschiedener Schultypen vorgeschlagen: wenigstens der Bürgerschulen neben den Gymnasien. Eingeleitet wird dieser Plan mit einer Kritik der „allgemeinen Bildung": die Weisheit Hesiods sei gewesen: „Die Hälfte ist mehr als das Ganze." Lagarde fährt fort: „Ein Achtel kann mehr sein als das Ganze, ... wenn an diesem Achtel die Gesetze zur Erkenntnis gebracht werden, nach denen sich auch die nicht besprochenen sieben Achtel und alle übrigen Ganzen bewegen" (339). Das Ganze, „das Phantom der allgemeinen Bildung", der „Universalbildung", wird mit dem Gedanken, daß „die Theile die Gesetze des Ganzen spiegeln", bekämpft. Die „Theile" werden ausgesondert nach dem Grundsatz der Ursprünglichkeit des Geistes in der „Einzelseele" und nach den Bedürfnissen der „Nation".

1. Die „Nation" braucht „Regierende" und „Erwerbende" (235).
2. Der Einzelne erhält gegenüber der erdrückenden Fülle des geschichtlichen objektiven Geistes in den unterschiedenen Lebensbezirken eine eigene Mitte, von der aus er selbst auswählen und entscheiden kann.
3. Die Schulen bekommen nach diesem Grundsatze der Unterscheidung selbständiger Schultypen das so dringend nötige „innere Maß" für „ihre Pflichten" (186).

Lagarde weiß, „wir erhalten dadurch allerdings einseitige Menschen, die aber wirkliche Menschen, nicht Ständer sind, an denen man den Trödel früherer Jahrhunderte aufgehängt hat" (179). In der Tiefe beendet wird von Lagarde dieser Plan durch den Gedanken, daß man in jedem Lebensbezirk dem Tod und Gott begegnet: „Das Gegengewicht gegen die Einseitigkeit liegt nicht in der Allseitigkeit des Wissens, nicht in einer horizontalen Ausbreitung, welche stets Verflachung wird, werden muß, sondern in der auf das Ewige zustrebenden Richtung des Willens, welche den Menschen befähigt, von oben her die Landkarte zu betrachten und das Ganze zu übersehen, weil er über dasselbe innerlich hinaus ist, weil er es eben übersieht" (197). In der Perspektive dieses Gedankens verliert

auch die Scheidung der Lebensbezirke ihre zunächst befremdende Schärfe: niemals ist es „das Ergebnis und der Arbeitsstoff des Lebens, sondern immer nur das Leben, worauf es ankommt" (341).

Vor einen anderen Notstand in der Bildungsarbeit seiner Geschichtstage führt Lagarde durch die Scheidung der Begriffe: Unterricht und Erziehung. Unterrichten können die Staatsschulen; der Stoff des Unterrichts sind die verschiedenartigen Sachzusammenhänge, die nicht unmittelbar zur Form des Willens in Beziehung stehen. Die Erziehung und Bildung dagegen betreffen „das Gute an sich" (232), das in der Ethik und Religion mit den Mitteln des Begriffs erfaßt wird. „Erziehen" können die Staatsschulen nicht: einmal fehlt dem Staatsvolk — man denke an die Lagardesche Kritik der Volksbildung im Bismarckreich — ein einheitliches, in der Tiefe verpflichtendes Bildungsideal, überhaupt ein einheitliches Verhältnis zum metaphysischen Grund des Lebens; zum anderen wollen die Eltern ausdrücklich nicht ein inneres Verhältnis ihrer Kinder zum „Ewigen", sondern zum „Zeitgemäßen" (190); die verschiedenen bildenden Mächte der Zeit widersprechen einander, stehen „mitten im Bürgerkrieg" (187). Das vom „Staat" jeweils gewollte „Ideal" hängt „am Säbelkoppel seiner Polizeidiener" (188). Lagarde gelangt — vor allem getrieben vom Ekel vor der „Kultur der Louis-Philippisten" seiner Tage — zu der Forderung von „Bekenntnisschulen". „Ohne Gott keine Erziehung, weil ohne Ideal, ohne ewiges Leben . . ." (294). Lagarde vertritt die „unabweisliche Forderung" der „unbedingten Erziehungsfreiheit" der Kirchen: diese sollen „so ernst und so rücksichtslos ehrlich und so sehr ohne Nebengedanken erziehen wie möglich" (233). Lagarde gibt den Entwurf für „möglichst abgeschlossene, d. h. möglichst klösterlich eingerichtete" Landerziehungsheime, ähnlich wie Fichte und Goethe. Der Hintergrund dieses Planes bei Lagarde ist sicher nicht der Wunsch einer Ermächtigung der gegeneinander arbeitenden „christlichen" Kirchen, die er schon 1873 zu „Sekten" zu erklären empfahl; sondern er weiß, daß die Kirchen der „Kultur" gegenüber noch im Reich des metaphysischen Ernstes gründen. Die in ihrer Grundlegung verfeindeten, von Lagarde selbst mit dialektischer Gewalt bekämpften „christlichen" Lehren sind seinem nationalpädagogischen Wollen eher dienstbar als jener entartete „Geist" der Kultur. Der letzte Grund seiner Forderung der Bekenntnisschulen ist der Satz einer metaphysischen Betrachtung: „Menschen, welche von den verschiedensten Punkte nach demselben Ziele streben — und das Ziel ist hier, dem Willen Gottes gemäß zu leben —, nähern sich einander in demselben Maße, in welchem sie sich dem Ziele nähern" (233).

5. Die bildende Macht des „Ideals".

Die eigentlich national-pädagogische Leidenschaft Lagardes wird zwingende Sprache in der späten padagogischen Schrift: „Über die Klage, daß der deutschen Jugend der Idealismus fehle", 1885. Lagarde entwickelt dort seine Gedanken — immer das Treiben des Todes in unserer Geschichte vor Augen — mit einer letzten Radikalität. Er bekümmert sich nicht mehr, wie in den eben besprochenen Plänen, um die geschichtlichen Träger der metaphysischen Substanz des Lebens in unserem Volk; er versucht jetzt mit systematischer Notwendigkeit die pädagogische Konsequenz seiner Metaphysik zu entfalten.

Lagarde beginnt seine Abhandlueng mit einer Klärung anthropologischer Begriffe. Von seiner Metaphysik her ist es ihm gewiß, daß der „Idealismus" zur „Natur des Menschen" sich nicht verhalte „wie die Rose zum Rosenstocke". Der Geist bleibt ihm schlechthin metaphysischen Ursprungs: — obwohl seine Begriffe der „Nationalität", des „Volksgeistes", des „Deutschen", der „deutschen Ausgabe des Evangeliums" eine innigste Durchdringung des Geistes mit der „germanischen Naturanlage" behaupten, und obwohl die Kategorie der „Gestaltung" des Lebens von Lagarde nur als ein Ineinanderwirken von Natur- und Geistesmächten begriffen wird. Der Idealismus ist ihm ein „höchstes Gut", ein „ethischer Besitz, und darum nicht angeboren" (404)[8]). Weiterhin ist dieser Idealismus als wirkende Macht von einer bloßen Möglichkeit des Menschen im Verhältnis zur „Idee" des Geistes zu scheiden, eine Möglichkeit, die erst im Wagnis zum Geist dessen wirkende Macht offenbart. Lagarde unterscheidet hier eine „Fähigkeit" des Idealismus, „welche dem Menschen niemals und nirgends verloren geht", und „eine Wirklichkeit" des Idealismus, die „Idealität". Die „Fähigkeit" des Idealismus „wird aber zur Wirklichkeit nur durch das Ideal selbst. Dies muß erscheinen, es muß erkennbar sein: sowie es das ist, gibt es auch sofort Idealisten" (408). Durch diese Begriffserklärung gelangt Lagarde zu einer schärferen Fassung des Themas seiner Schrift: Fehlt es der Jugend „an Idealität (nicht an Idealismus)"? Durch die Bejahung dieser Frage wird aber dann nur ausgesagt, daß es der „Zeit an Idealen mangle"; und das ist dem Kulturkritiker eine die Volksbildung

---

[8]) Vgl. a. a. O. „Wenn der Charakter nicht erworben werden könnte und müßte, gehörte er gar nicht zum Ethos: die Naturanlage eines Menschen, eines Geschlechts, eines Volkes gibt — verschiedenerweise den Boden für seinen Charakter ab, identisch mit diesem Charakter ist sie nicht" (93).

des zweiten Reiches in der Wurzel vernichtende Wahrheit. Dieser Bildung fehle mit dem „Ideal" der wahre Bezug zum Geist und seiner metaphysischen Gestaltungskraft. Die „Fähigkeit" des Idealismus bleibt in der Jugend eine verborgene Möglichkeit des Lebens, weil es den Männern des Reiches nicht gelingt „Ideale" zu formulieren, „Aufgaben" zu zeigen, die das „Wagnis" zum Geist verlangen, zum Geist, der immer gegen Teufel und Tod erstritten werden muß. Statt wirklicher „Ideale" sei die Zeit beherrscht von der Phantasie der Liberalen, „welche sich einen Stachelbeerstrauch vorzustellen vermögen ..., welcher Kokosnüsse oder Ziegenlämmer trägt", und von der „Idealität der Greise" (406).

Und nun entwickelt Lagarde seine radikalen Sätze über das „Ideal": „Das Ideal muß erscheinen" ... Mit dieser ersten großen lebendigen These geht Lagarde über so viel mühselige Kleinarbeit späterer Schriften zur Konzentration der Bildung hinweg (Troeltsch, Spranger, Benz ...). „Wo unsere Jugend nur von ferne Zukunft in der Gegenwart ahnt, da dient sie dieser Zukunft ..." (407). Die echte Gestalt der vierten Bitte des Vater Unser habe geheißen: „Unser Brot für morgen gib uns heute." Dieses Brot bedeute das wahrhaftige große „Ideal" eines Volkes und einer Zeit, für das die Jugend in den Tod zieht, „in den grausigen Tod, in den schönen Tod" (407). Entgegen dem humanistischen Streben, die Jugend vor dem Bild der Antike für den Kanon des Wahren, Guten und Schönen zu begeistern, verlangt Lagarde eine engere Bindung der Jugend an die geschichtliche Gegenwart, an die Realität des Daseins, an den Alltag, seine großen und kleinen Stunden. Mitten in den Wirklichkeiten des Lebens will er „die Idealität" entfalten, „eine Idealität ... welche nicht über den Dingen schwebt, sondern in den Dingen ist (180): wie Gott nicht bloß Sonntags von neun bis elf in der Kirche, sondern jederzeit und überall ist und gefunden werden kann" (414). Der Wirklichkeit gegenüber verlangt er unbedingte Wahrhaftigkeit"; das Leben in all seinen Nöten, Gefahren, Ängsten und Freuden ist der Grund, auf dem das „Ideal" wächst: wenn das Wagnis zum Geist bestanden wurde. Dann wird das „Ideal" — in der Sprache Lagardes — zum „Operationsplan für die gerade fälligen Pflichten" (411). Ein Ideal, das nicht mehr aus fremden Stücken zusammengefügt ist, das den „Ernst der Verbannung" kennt, „ehehaft" wirkt in seiner Einmaligkeit, absolute Anerkennung des Geistes fordert. Und auch diesen letzten Zug hat Lagarde analysiert: das Feld der „Ideale" ist nicht das der Buchstaben; „Ideale" müssen erscheinen mitten im Leben der Geschichte: „Ideale sind zunächst Männer, aus denen eine Idee leuchtet und kämpft" (409). „Der auf der Höhe seiner Aufgaben stehende Mensch ist der Erbe,

der Inbegriff, die reife Frucht alles dessen, was vor ihm war, und darum der Ahne, die Wurzel der Zukunft, und darum, weil er Erbe und Ahne zu gleicher Zeit ist, ist er ein Ideal" (409).

Mit diesen Sätzen wird die Frage nach dem geschichtlichen Gehalt der „Aufgaben", „Pflichten" und „Ideale" lebendig. „Abstrakte Ideale gibt es nicht" (409); das Ideal ist geschichtlich wie das Leben selbst. Es ist „das auf der Vergangenheit erwachsene, wahre, der Zukunft, der Ewigkeit zustrebende Leben der Gegenwart" (414). Die „Ideale und Pflichten" in ihrer konkreten Gestalt zu bestimmen, „sind wir vorbereitet durch die früheren Epochen unserer Geschichte". Im einzelnen erscheinen — jenes oben besprochene „Satyrdrama" noch einmal spiegelnd — der Kampf um die innere Einheit des deutschen Volkes von der Tiefe des Volksgeistes her; der Kampf um ein „deutsches Recht", um einen „deutschen Staat", den es „noch nie gegeben" habe; Kampf gegen das Reptilienunwesen der Presse, gegen die Entartung des Geistes und damit jeder lebendigen Form unter der Herrschaft der Liberalen und Reaktionäre, dann bis in die letzte Schrift hinein: Kampf um das deutsche Leben in Österreich, und Kampf um eine „deutsche Ausgabe des Evangeliums", eine „vom Kaiser bis zum letzten Bettler" herrschende „nationale Religion".

Lagarde gehörte mit Nietzsche zu den wenigen Unzeitgemäßen im Bismarckreich. Beide suchen für ihre Zeit, die blind vor dem „hellen Tod" steht, nach Wegen in eine größere Zukunft. Der pädagogische Wille führt bei beiden Denkern in den innersten Kreis ihres Lebens. Bei Nietzsche heißt es: „So liebe ich allein noch meiner Kinder Land, das unentdeckte, im fernsten Meere: nach ihm heiße ich meine Segel suchen und suchen ..." Bei Lagarde ähnlich: „Kinderseelen schütten nach deutschem Glauben den Thau Nachts auf Baum, Gras und Blume: Kinderseelen werden den Thau auch unserem Volke herbeitragen, wenn ihr die Kinder behandelt als aus Gottes Hand euch geschenktes, ursprüngliches, unentweihtes Leben ..., das für den zu erhalten und zu bilden ist, der es euch geschenkt hat."

Lebenslauf

Ich wurde am 26. Oktober 1910 als Sohn des Handwerksmeisters Adolf Wittig zu Bremen geboren. Von Ostern 1920 bis Ostern 1929 besuchte ich die Oberrealschule in Bremen. Nach Empfang des Reifezeugnisses studierte ich in Hamburg, Göttingen und Graz Philosophie, Geschichte und Pädagogik. Im Februar 1935 bestand ich die Prüfung für das Lehramt an der Volksschule in Hamburg. Seit November 1935 bin ich an einer Bremer Volksschule tätig.

Hans Wittig